

المشروع القومي للترجمة

المركز القومي للترجمة

العرب والمحرقة النازية

حربُ المروياتِ العربيةُ - الإسرائيلية

جلبير الأشقر

ترجمة: بشير السباعي

1393





العرب والمحرقة النازية

لا ينحصر النزاع العربي – الإسرائيلي في الحروب التي خيضت في ساحات القتال في الشرق الأوسط. فلهذا النزاع بعدٌ آخر يتمثل في حرب بين مرويات متعارضة تدور حول المحرقة النازية لليهود ونكبة الفلسطينيين الذين استولت الحركة الصهيونية على وطنهم وحوّلت معظمهم إلى شعب من اللاجئين.

واستنادًا إلى حشد من الوثائق، ينكب جلبير الأشقر على بحث معمق في ردود الفعل العربية على معاداة السامية وعلى النازية، مشدِّدًا على التنوع السياسي والإيديولوجي الواسع لردود الفعل هذه، ما يجعل من هذا البحث مساهمة مهمة وغير مسبوقة في التأريخ للفكر السياسي العربي المعاصر.

جلبير الأشقر

أستاذ بمعهد الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS) بجامعة لندن. وكان قبل ذلك أستاذًا في جامعة باريس الثامنة ومن ثم باحثًا بمركز مارك بلوك ببرلين. وهو صاحب العديد من المؤلفات والبحوث وقد صدرت كتبه في خمس عشرة لغة حتى الآن.

ومن مؤلفاته الصادرة باللغة العربية:

صدام الهمجيات

الشرق الملتهب

حرب الثلاثة والثلاثين يومًا

السلطان الخطير (بالاشتراك مع نعوم تشومسكي)



تصميم الغلاف: هبة حلمي

العرب والمحرقة النازية

حربُ المرويّاتِ العربيةُ – الإسرائيلية

المركز القومي للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1393
- العرب والمحرقة النازية
- جلبير الأشقر
- بشير السباعي
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

Gilbert Achcar

LES ARABES ET LA SHOAH
La guerre israélo-arabe des récits

ACTES SUD, Paris, 2009

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع دار الساقي، بيروت، لبنان.

المركز القومي للترجمة:

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة – ت: ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel: 27354526 Fax: 27354554 Email: egyptcouncil@yahoo.com

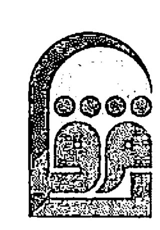
جلبير الأشقر

العربُ والمحرقةُ النازية

حربُ المرويّات العربيةُ - الإسرائيليةُ

ترجمة

بشير السباعى



القاهرة

2010



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

الأشقر ، جلبير .
العرب والمحرقة النازية : حرب المرويات العربية - الإسرائيلية /
تأليف : جلبير الأشقر ، ترجمة : بشير السباعى
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠
٥٠٠ ص؛ ٢٤ سم
١- النازية ٢ - النزاع العربى الإسرائيلى .
(أ) السباعى ، بشير (مترجم) .
(ب) العنـوان ٣٢٠,٥٣٣

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٢٢٧١٩
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 479 -747 - 3
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

إهداء الترجمة

إلى ذكرى

محمد بوعيَّاد

(الرباط، ١٩٠٤ – ماوتهاوزن، ١٩٤٥)

ب. س.

المحتويات

مقدمـــــة

لهذا الكتاب ما يمكن اعتباره بذرة قريبة العهد. فالقصة كلها قد بدأت عندما طلب إليَّ صديقي إنزو ترافيرسو – في أوائل عام ٢٠٠٦ – أن أساهم بكتابة فصل في المؤلف الجماعي الضخم عن تاريخ المحرقة، الذي كان هو وثلاثة أكاديميين آخرين يشرفون على تحريره كي يصدر بالإيطالية عن دار UTET للنشر في تورينو[١]. وكان المحررون يبحثون عمن يمكنه الكتابة عن ردود الفعل على المحرقة في الشرق الأوسط. وقد قبلتُ الدعوة، وإن كان بعد كثير من التردد: إذ أنَّ الشهور الستة القصيرة التي مُنحت لي لإنجاز بحثي – كان كاتبٌ سبق الاتصال به قبلي قد سحب وعده بالكتابة في موعد متأخر – قد جعلت من المهمة، بالنظر إلى اتساعها وتعقيدها، مهمة محفوفة بالمخاطر.

لكنني قبلتها على الرغم من ذلك، مدفوعًا إلى هذا القبول بما يمكن تسميته بإحساس بالواجب. فالمُؤلَّفُ الذي كان يجري العمل على إنجازه سوف يكون، وكنت أعرف ذلك، مُؤلَّفًا جيِّدًا ولم أشأ أن أرى المسألة التي طُلب إليَّ مناقشتها، وهي مسألة شائكة بالقياس إلى ما عداها، موضع معالجة قاصرة أو مُهْمَلَةً أصلاً. وحرصًا على الأمانة العلمية، فقد قَصَرْتُ حقل بحثيَ على البلدان المندرجة اندراجًا مباشرًا في مجال تخصصي، البلدان التي أعرف لغتها – بلدان العالم العربي الذي أنحدرُ منه. وبعد موافقة محرري المُؤلَّفِ الذين اتصلوا بي على هذا الحصر لحقل بحثي، بدأت البحث والكتابة بشكل مكثف وسلمت في نهاية المطاف الفصل الطويل الذي ينتهي به المجلد الثاني من المُؤلَّفِ الصادر بالإيطالية في مجلدين[٢]. وكان إنزو أول من اقترح، ملحًا، توسيع هذا الفصل ليصبح كتابًا مستقلاً. وفي ذلك الوقت، كنت قد ارتحت، قبل كل شيء، إلى تمكني من إنجاز فصلي في الموعد المحدد ولم أكن ميَّالاً ميلاً خاصًا إلى العودة إلى الخوض في بحث أوسع حول الموضوع نفسه.

لكنني واصلت إمعان النظر في الفكرة، وذلك في ظرف سياسي جعل من قبولها هاجسًا ملحًا. فمسألة موقف الناس من ذكرى المحرقة كان يجري طرحها بشكل أكثر حدة مما في أي وقت مضى في الشرق الأوسط: فبعد أن أنهيت فصلي، في أواخر عام ٢٠٠٦، عُقد في طهران مؤتمر تحت عنوان «مراجعة المحرقة: رؤية شاملة» سعيًا إلى الترويج لإنكار المحرقة. والحال أن الرئيس الإيراني، محمود أحمدي نجاد، قد تعمد الإدلاء بتصريحات استفزازية قبل المؤتمر وبعده على حدٍّ سواء. فأخذ موضوعُ بحثي يصبح بشكل متزايد موضوعًا ذا راهنية عالية. وهو ما جعل من الملح بدرجة أكبر مناقشة المشكلة بشكل يصل إلى عدد أوفر من مجرد القراء الإيطاليين للمُؤَلَّفِ الضخم الذي نُشر في تورينو. وإذ لقيتُ تشجيعًا من آخرين كانوا قد قرأوا النص الأصلي، خاصة ناشري الطبعتين الفرنسية والإنجليزية لذلك الكتاب، قررت في نهاية المطاف الاستجابة للنصيحة التي قدموها كلهم بلا استثناء ليَ: فبعد بضعة أشهر من كتابتي للفصل، اضطلعتُ بالمشروع الذي لا يقل خطرًا والذي يتمثل في توسيعه وتحويله إلى كتاب.

والحاصل أن المصادر الجديدة التي بدأت تتراكم وأنا أُتابع البحث قد أكدت مخاوفي الأولى فيما يتعلق بنطاق المهمة. فقد كان واضحًا أن الأمر سيتطلب مجهودًا ضخمًا لتصوير تلقي المحرقة في العالم العربي، الذي يضاعف من تنوع بلدانه وأوضاعه أضعافًا مضاعفةً تنوعُ الاتجاهات والأحاسيس السياسية فيه، وحيث نجد أن موقف الناس من الفاجعة اليهودية إنما يصبح أكثر تعقيدًا بكثير جراء علاقتها بالمأساة الفلسطينية. ولذا فقد خَصَّصْتُ القسم الأول من هذا الكتاب لمناقشة هذه العلاقة جد المعقَّدة بين الفاجعة اليهودية، الشوعاه أو الهولوكوست، والمأساة الفلسطينية، النكبة. وسعيًا إلى جعل مهمة الفحص التاريخي أكثر قابلية بعض الشيء للتعامل معها، ضَيَّقْتُ حقل بحثي على غرار تضييقي للحقل الذي قمت بتغطيته في فصلي الأصلي، وذلك بالتركيز على بلدان المشرق العربي – أي البلدان المتأثرة تأثرًا مباشرًا أكثر بخلق دولة إسرائيل. ولذا فإن بلدان المغرب العربي، لا يجري تناولها هنا إلاَّ بين الفينة والفينة، عندما يجعلُ السياقُ ذلك ضروريًا.

وعلى الرغم من هذه التضييقات، فإن ما ظننت في البداية أنه سيكون كتابًا صغير الحجم قد اتسع ليصبح كتابًا ضخمًا ؛ فمناقشة فترة الشوعاه، ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، تشكل ما يزيد عن نصفه. وذلك لأن الشوعاه - «الجائحة الشعواء»- إنما يجري تناولها في الصفحات التالية وفقًا للمعنى الواسع للمفهوم والذي لا يشير إلى مجرد المرحلة التي جرى تدشينها في فبراير/ شباط ١٩٤٢ في مسيرة اضطهاد ألمانيا النازية لليهود - وهي المرحلة المعروفة عادة بالاسم الذي أعطاه لها النازيون، «الحل النهائي»، والتي جرت فيها إبادتهم بشكل منهجي- بل يشير إلى جميع صور الاضطهاد التي تعرض لها اليهود، يهود ألمانيا في المقام الأول، ثم يهود الأراضي التي استولى عليها النازيون، منذ صعود هتلر إلى السلطة في عام ١٩٣٣ - والذي يشكل اللحظة الأولى لـ«الجائحة الشعواء».

وقد اخترتُ إيلاء الأولوية في بحثي لـ«زمن المحرقة» لعدة أسباب - أولها أن هذه الفترة هي الموضوع الرئيسي للجدل التاريخي الذي خيض في معركة المرويات ؛ ولذا فإن الدعاوى المتعارضة التي تستحق النظر، بشأن هذه السنوات خصوصًا، عديدة للغاية. وحيثما لم تكن هناك مصادر ثانوية صالحة لتحقيق هذا الهدف، فقد قمت باستكشاف المصادر الأصلية. وثاني هذه الأسباب هو أن التيارات الإيديولوچية الرئيسية في العالم العربي قد تشكلت في الفترة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب العالمية الثانية ؛ والمواقف المتنوعة لهذه التيارات من المحرقة تشكل مؤشرًا ممتازًا على طبيعتها. وبهذا المعنى، يقدم هذا الكتاب، بالإضافة إلى فحصه للتلقيات العربية للشوعاه، رصدًا للخارطة الإيديولوچية للبلدان العربية ؛ والواقع أنني أرى أن أهمية الكتاب إنما تكمن في هذا مثلما تكمن في الموضوع المحدَّد الذي يلخصه عنوانه. وأخيرًا، فإن من المستحيل الاضطلاع في هذا الكتاب بمناقشة تفصيلية للمواقف من المحرقة والتي صيغت في العقود الستة التي مرت على قيام إسرائيل، وهي استحالة ترجع ببساطة إلى أن مناقشة كهذه من شأنها أن تتطلب عدة مجلدات.

ولقد عنونت كتابي بـ **العرب والمحرقة النازية** على الرغم من النقد الذي وجهه عزمي بشارة، الزعيم الفلسطيني والعضو العربي السابق في الكنيست

الإسرائيلي، إلى الربط بين المصطلحين[٣]. وأنا لم أفعل ذلك لأنني أتقاسم رأي أولئك الذين يزعمون، وهو زعم يدعو إلى السخرية، أن النازيين، في ارتكابهم المحرقة، لم يكن لهم من متعاونين أقرب من العرب. بل إنني لا أرغب في الإيحاء بأن العرب قد شاركوا في الجريمة مشاركة فعلية و/ أو عبر غض الطرف عنها، مثلما فعلت مجموعات سكانية كثيرة في أوروبا. فعنوان كتابي يجد تفسيره ببساطة في واقع أن العرب، نتيجةً للمشروع الصهيوني وللهجرة اليهودية إلى فلسطين، كانوا أعمق تأثرًا بالمحرقة، ولا يزالون أعمق تأثرًا بها، من الهنود مثلاً – إذا استشهدنا بالمقارنة الزائفة التي طرحها بشارة، عندما أعلن، في سخونة الجدل، أن العلاقة بين «العرب والمحرقة» خالية من المعنى خلو العلاقة بين «الهنود والمحرقة».

وما أطمح إليه بشكل رئيسي، في هذا الكتاب، هو توضيح تعقد علاقة العرب، في تنوعهم، بالمحرقة. وتحدوني الرغبة في شق سبل للتفكير من شأنها تجاوز الصيغ الكاريكاتورية التي ابتليت بها مناقشةُ الموضوع: إنها صيغ لا حصر لها. ومن المؤكد أننا نجد الكثير من المواقف الغريبة والمقززة في العالم العربي حيال المحرقة ؛ لكننا نجد أيضًا في كل من إسرائيل والعالم الغربي تفسيرات مشوهة، تجمع الحابل بالنابل إلى حد العبث، للتلقي العربي للمحرقة. وهدفي هو مكافحة هذه الصيغ الكاريكاتورية التي يناظر بعضها البعض الآخر، وهي صيغ كاريكاتورية تحول دون فهم وجهة نظر الآخر، وهو فهم لا يمكن أن توجد، في غيابه، عملية سياسية – بالمعنى الإغريقي القديم لكلمة «سياسي»، الذي يُحيلُ إلى كلٍّ من العقل والتمدن ورقة الشمائل.

وفيما عدا هذا المطمح الكبير بالفعل، لا أزعم ولا أرغب في تقديم عرض شامل لردود الفعل في العالم العربي على المحرقة، حتى لو كانت هذه المهمة ممكنة ومفيدة. على أنني أعتقد أن من الممكن والضروري تمامًا أن يرى النور بحثٌ أكثر تركيزًا للرؤى الفلسطينية عن المحرقة. وما نأمل فيه، بالأخص، هو أن نرى قريبًا بحثًا فلسطينيًا حول هذا الموضوع يضارع ما أنتجه توم سيجيف وبيتر نوفيك، بحسب الترتيب، حول موقف الإسرائيليين والأميركيين من المحرقة[٤]، من

حيث الحرص على الموضوعية والاستقلالية النقدية عن بيئـــة الباحـــث القوميـــة والإثنية، وهو حرص برهن عليه هذان الكاتبان. ومن المأمول فيه أيضًا، لصـــالح فهم كل طرف للطرف الآخر، أن ينتج البعضُ، في وقت قريب ما، دراسات عميقة لتاريخ مختلف تلقيات النكبة، مأساة الشعب الفلسطيني.

لندن، ١٤ أغسطس/ آب ٢٠٠٩

---

1 Marina Cattaruzza, Marcello Flores, Simon Lewis Sullam et Enzo Traverso, éd., *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, Conseil scientifique : Omer Bartov, Philippe Burrin, Dan Diner et Saul Friedländer, UTET, Turin, vol. 1, 2005, et vol. 2, 2006.

2 « Le reazioni all'Olocausto nel Medio Oriente arabo », in *ibid.*, vol. 2, p. 869-900. Je remercie les éditions UTET pour m'avoir autorisé à utiliser le chapitre en question..

3 Azmi Bishara, « The Arabs and the Holocaust: Analyzing the Problems of a Preposition », *Zmanim*, vol. 13, n° 53, été 1995, p. 54-72 (en hébreu), extrait cité dans la traduction anglaise du libre de Yair Auron, *The Pain of Knowledge: Holocaust and Genocide Issues in Education*, Transaction, Piscataway, 2005, p. 82.

4 Tom Segev, The Seventh Million : The Israelis and the Holocaust, Owl Books, New York, 2000 ; Peter Novick, The Holocaust in American Life, Houghton Mifflin, Boston, 1999.

كلمة شكر

يستند هذا الكتاب إلى بحث أجريت قسطَه الأعظم في المكتبة الوطنية (مكتبة الدولة) في برلين، ومكتبة وايدنر في جامعة هارڤارد، الغنيّة بالمطبوعات العربية، وشتّى مكتبات جامعة لندن، ومنها في المقام الأول مكتبة المؤسسة الجامعية التي أنتمي إليها، أي معهد الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS)، التي تُعَد هي أيضًا من أغنى المكتبات العربية. وقد قمت بالبحث من دون أي عون سوى عون الصديقات والأصدقاء الذين طلبتُ منهم تزويدي ببعض المراجع والمستندات أو مساعدتي على الحصول عليها، وهم: بشير أبو منّه، موسى البديري، إسرائيل جرشوني، ميغيل روميرو، حازم صاغيّة، ديغول عديلي، أولريكه فرايتاغ، بول كلايزر، أنجيلا كلاين، نوربرت متّس، وأفسانه نجمباد – مع الاعتذار ممّن قد أكون نسيتُ أن أذكرهم.

هذا وأنا مُدين أيضًا وبشكل خاص للأصدقاء الذين تفضّلوا بقراءة مخطوطة هذا الكتاب الأولى وتبليغي تعليقاتهم واقتراحاتهم، وهم بيتر دراكِر الذي نقل إلى الإنجليزية معظم كتبي السابقة، وج. ميخائيل غوشغاريان الذي ترجم هذا الكتاب الجديد إلى الإنجليزية، وستيفن شالوم الذي أرسل لي قائمة طويلة من التعليقات والملاحظات. كما استفدت أيضًا من مراجعة الطبعة الإنجليزية التي قامت بها ريفا هوخرمَن، المحرِّرة في دار النشر الأميركية التي سيصدر عنها هذا الكتاب. واستفدت كذلك من الثقافة الموسوعية حول العالم العربي المعاصر التي يتحلّى بها فاروق مردَم بيه، الذي أشرف على نشر الطبعة الفرنسية الأصلية لهذا الكتاب.

أخيرًا وليس آخرًا، فامتناني عظيمٌ لصديقي العزيز بشير السباعي الذي نقل الكتاب إلى العربية بالدقة والجودة المعهودتين لديه وفي حوار مستمرّ بيننا، وقد كان تعاوننا في إنتاج هذه الطبعة العربية تجربة بالغة الأنس.

ختامًا، وبالأخص حيث أن موضوع هذا الكتاب موضوع شائك للغاية، فلابـد لي من التأكيد على أن لا أحد من الأسماء المذكورة في كلمة الشكر هـذه يتحمّـل أدنى مسؤولية في الآراء التي يحملها الكتاب أو الأخطاء التي قد يحتوي عليها.

جلبير الأشقر

I . كلمات مثقلة بالألم

كل من يشرع في الكتابة عن إبادة اليهود التي اقترفتها الدولة النازية تواجهه مشكلة حساسة فيما يتعلق باستخدام المصطلحات. فما الاسم الذي يجب أن يُعطى لجائحة سوف تظل إلى الأبد، من زاوية الأخلاق الإنسانية، «غير قابلة للتسمية»؟

الشوعاه، الهولوكوست، إبادة اليهود

جميع الكلمات المستخدمة لتسمية إبادة اليهود مثقلة بالإيحاءات: ليست أي كلمة من هذه الكلمات محايدة. بل إن الصيغ التي يبدو أنها تستلهم شرط إميل دوركايم العلمي الذي يوجب تحاشي «الأفكار المسبقة» في التعامل مع «الوقائع الاجتماعية»، كصيغة راءول هيلبرج المتمثلة في عنوان كتابه «القضاء على اليهود الأوروبيين»[١]، لاشك في أنها نتاج خيار صعب: هو، على وجه التحديد، خيار إخضاع الموضوع محل الدراسة لنظرة متحفظة، إكلينيكية. والحال أن هيلبرج إنما يعلن بوضوح تام، في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه: «إننا لن نسهب في الحديث عن المعاناة اليهودية...»[٢]. وهذا خيار محترم تمامًا، بل إنه خيار لا بد منه عندما لا يشير التحفظ العلمي إلى انعدام التعاطف، بل يُعَبِّرُ، بالأحرى، عن رغبة في السيطرة على المشاعر بما يسمح بمواصلة التمسك بالموضوعية إلى أبعد مدى ممكن، وهو ما نجده في المُؤلَّفِ الضخم الذي أشرت إلى عنوانه قبل قليل. والهدف في مثل هذه الحالات هو ضمان صدقية الوقائع، وهي صدقية يمكن أن ينبني عليها التعاطف، بعد ذلك، بناءً راسخ الأسس، دون أن يجر هذا التعاطف إلى إثارة الاشتباه بأنه صاغ الوقائع صياغة تلبي احتياجاته. وهذا، بالطبع، شيء مختلف تمامًا عن الحيادية العلمية المزعومة لمقاربةِ منكري المحرقة والتي تفشل تمامًا في التستر على النفور الذي يمثل دافعها الأساسي.

ويبدو لي أن التسمية الموضوعية المُرضية أكثر من سواها هي «إبادة اليهود»، فهذا تعبير يستخدم مصطلح «الإبادة» العام بينما يحدد هذه الإبادة بالإشارة

إلى هوية ضحاياها، شأن مصطلحات «إبادة الأرمن»، أو «إبادة الروما» أو «الإبادة الرواندية». وهذه المصطلحات لا تلغي بأي حال القول بأن كل إبادة هي، بشكل ما، حدث له خصوصيته، كما لا تلغي الواقع الذي لا سبيل إلى إنكاره والذي يتمثل في أن إبادة اليهود تَفوقُ في حجمها جميع الإبادات الأخرى التي عرفها القرن العشرون. وهذه ملاحظة موضوعية يمكن ويجب الاعتراف بها دون الدخول في «منافسة الضحايا» التي درسها چان - ميشيل شومون دراسة تدعو إلى الإعجاب، في كتاب يحمل هذا العنوان[٣].

وطبيعي أن تسميات الإبادة اليهودية التي أجازها الخطاب العام ووسائط الإعلام ليست مدفوعة بهذا السعي إلى الدقة. والحال أن مصطلحين قد فرضا نفسيهما كتسميتين لإبادة اليهود في فرادتها: الشوعاه والهولوكوست. والمصطلح الأول كلمة عبرية تترجم عمومًا بـ«الجائحة الشعواء»: وإذا ما استخدمت بأداة التعريف في صيغة المفرد (ها- شوعاه)، فإنها التعبير الطبيعي في لغة الديانة اليهودية عن المأساة الرهيبة التي طالت اليهود الأوروبيين (جنبًا إلى جنب يهود آخرين، غير أوروبيين، غالبًا ما يجري نسيانهم). ومن المؤكد أن هذه الكلمة ليست مصطلحًا «علميًّا» ؛ لكنها تسمح بالتشديد على الفرادة الواضحة لإبادة اليهود.

على أن إستير بنباسًا تنتقد استخدام مصطلح الشوعاه، مُحَاججةً بأنه، بأصوله التوراتية، إنما يشير إلى عقاب ينزله الله. وهي تشدِّدُ أيضًا على أن التعبير المستخدم في اليدّية، لغة غالبية ضحايا إبادة اليهود والناجين منها، كان مختلفًا[٤]. وهي تقول إن مصطلح الشوعاه، على الرغم من علمنته، يتضمن كل عناصر «لاهوت علماني» للمأساة اليهودية. واعتراضها متين الأسس، لكنها هي نفسها، وبما يشكل مفارقة، تستخدم مصطلح الهولوكوست، الذي، مع أخذ جميع الأمور بالحسبان، تنطبق عليه الانتقادات نفسها، ومن باب أولى.

و«الهولوكوست»، بالفعل، مصطلح مشتق من مصطلح يوناني يعني «المُحرَق حرقًا كليًّا». وبشكل أدق، فإنه يأتي من ترجمة يونانية للتوراة العبرانية (سفر اللاويين، الإصحاح الأول: الآية الثالثة). وقد دخل اللغات الغربية عن طريق الكنيسة اللاتينية. ويشير المصطلح إلى طقس من طقوس قدماء الإسرائيليين يتمثل في حرق أضحيات من البهائم كقرابين للتكفير. وفي التوراة، كانت رقاب هذه

البهائم تذبح قبل حرقها. والحال أن النص العبراني ليس فيه مقابل للكلمة اليونانية، إذ لا يستخدم سوى مصطلح 'عولاه '، الذي يعني «الصعود» أو الرفع (وكلمة «عاليًا» لها الجذر نفسه) للإشارة إلى «تقديم القربان»، والأرجح أن ذلك يرجع إلى أن ما يجري حرقه إنما يصعد إلى السماء على هيئة دخان. والتقدمة المحروقة، أو العولاه، هي نوع من القرابين التي تعني الأضحيات. وفي التوراة، لا تُستخدم كلمة عولاه إلاّ للإشارة إلى البهائم التي يجب أن تلتهمها النار تمامًا ؛ وهذا هو سبب ترجمتها إلى «هولوكوست» [مُحْرَقَة]. أما التقدمات الأخرى، كـ«تَقَادِمِ الأكلات» المصنوعة من الدقيق، أو المخبوزات، فقد كانت تُحرَقُ جزئيًا فقط ؛ وكان يجب إعطاء الباقي من التقدمة «لهارون وبنيه»، أي الكهنة.

وبالنظر إلى المعنى الأصلي للمصطلح، فإن استخدام كلمة «الهولوكوست» للإشارة إلى إبادة اليهود هو استخدام يمكن الاعتراض عليه تمامًا كما أنه موضع جدل مستعر. ويركز النقد، بالدرجة الأولى، على واقع أن معناه الأصلي، الاشتقاقي، يجعل استخدامه كاسم لإبادة اليهود – وخصوصًا للمتتالية المأتمية المتمثلة في غرفة الغاز/ الفرن الترميدي– استخدامًا شنيعًا، إن لم يكن، بالفعل، مُستَهْجَنًا. ثم إن مجرد فكرة أن ضحايا الإبادة اليهودية يمكن اعتبارهم «قرابين للتكفير» هي ببساطة تامة مريعة.

والحاصل أن موقع متحف الهولوكوست الأميركي في العاصمة واشنطون على شبكة المعلومات الدولية إنما يقدم خلاصة للتطور التاريخي الذي قاد إلى الاستخدام الغريب لهذا المصطلح للإشارة إلى خصوصية إبادة اليهود التي قام بها النازيون:

في حين أن كلمة الهولوكوست، والتي تعني تقدمة دينية محروقة، لا تتميز بدلالة دينية بشكل خاص ومحدّد، فإنها قد ظهرت على نطاق واسع في كتابات دينية على مر العصور، خاصة لوصف الطقوس «الوثنية» المشتملة على أضحيات محروقة. أمّا في الكتابات العلمانية، فقد أصبحت كلمة الهولوكوست تعني في الغالب الأعم «دمارًا تامًا أو كليًا»، وهو معنى نجده سائدًا بشكل خاص منذ أواخر القرن التاسع عشر وصولاً إلى سباق التسلح النووي في منتصف القرن العشرين. وخلال ذلك الزمن، استخدمت الكلمة للإشارة إلى مجموعة متنوعة من الأحداث الكارثية المتراوحة بين المذابح التي ارتكبت ضد اليهود في روسيا واضطهاد

الأرمن وقتلهم على أيدي الأتراك خلال الحرب العالمية الأولى وهجوم اليابان على المدن الصينية والحرائق واسعة النطاق التي قُتل فيها مئات.

والحاصل أن الإشارات المبكرة إلى قتل النازيين ليهود أوروبا قد واصلت هذا الاستخدام. فمنذ وقت مبكر كعام ١٩٤١، استخدم الكُتّابُ من حين إلى آخر مصطلح هولوكوست فيما يتعلق بالجرائم النازية ضد اليهود، لكنهم، في هذه الحالات المبكرة، لم يعطوا المصطلح صفة حصرية. فبدلاً من «الهولوكوست» [بألف ولام التعريف]، أشار الكُتّابُ إلى «هولوكوست»، يُعَدُّ واحدًا ضمن هولوكوستات كثيرة عبر العصور ...

إلاَّ أنه بحلول أواخر أربعينيات القرن العشرين، بدأ يحدث تحول. ذلك أن الهولوكوست (بألف ولام التعريف أو من غيرهما) أصبح مصطلحًا أكثر خصوصيةً جرَّاء استخدامه في الترجمات الإسرائيلية لكلمة الشوعاه. وكانت هذه الكلمة العبرانية قد استخدمت على مدار التاريخ اليهودي للإشارة إلى الاعتداءات على اليهود، إلاَّ أنه بحلول الأربعينيات تَواتَرَ استخدامها لتسمية قتل النازيين ليهود أوروبا. (استخدم اليهود الناطقون باليدِّية مصطلح churbn، الذي يُعَدُّ ترجمةً يدِّية للشوعاه). وقد ظهرت مُرَادَفَةُ الهولوكوست بالشوعاه أوضح ظهور في الترجمة الإنجليزية الرسمية لإعلان الاستقلال الإسرائيلي في عام ١٩٤٨، وفي مطبوعات مركز ياد ڤاشيم المترجمة طوال الخمسينيات، وفي التغطية الصحافية لمحاكمة أدولف آيخمان في إسرائيل في عام ١٩٦١[٥].

وهكذا فإن المصادر الإسرائيلية هي المسئولة بالدرجة الأولى عن استخدام كلمة الهولوكوست كترجمة للشوعاه. على أن إيلي ڤيسيل هو الذي رَسَّخَ استخدام المصطلح ترسيخًا حاسمًا بإلحاحه على اعتبار «الهولوكوست» [بألف ولام التعريف] حدثًا فريدًا لا مثيل له في التاريخ.

وقد فعل ذلك وهو عليم كل العلم بالآثار التي من شأنها أن تترتب على ذلك، وهو ما أوضحه زيف جاربر وبروس زوكرمان في مناقشة نقدية رائعة لاستخدام هذا المصطلح كاسم علم لإبادة اليهود:

في حين أنه صحيح بالتأكيد أن الغالبية العظمى من الناس (من اليهود وغير اليهود) تواصل استخدام مصطلح «الهولوكوست» [بألف ولام التعريف] دون فهم معانيه الدينية/ القربانية، فإنه لمما يصعب تصديقه الزعم بأن أولئك المفكرين والكُتّاب اليهود الذين كانوا أول

من اعتمد هذا المصطلح، والأهم من ذلك، كانوا أول من سمح بانتشاره، كانوا يجهلون كل الجهل معلومةً يمكن العثور عليها بسهولة بمجرد فتح معجم. والحال أن اختيار مصطلحٍ لوصف حدثٍ على هذه الدرجة من الفظاعة والحسم والشمول في صوغ الهوية الحديثة كـ«الهولوكوست» لا يمكن افتراض أنه قرار جرى اتخاذه باستخفاف ودون دراسة. ثم إنه لا مجال هناك لاسترابةٍ تُذكر في أن الرجل الذي بذل الجهد الأكبر في ترسيخ «الهولوكوست» في الوعي الحديث كان عليمًا كل العلم بما كان يقوم به كما كان عليمًا كل العلم بما يعنيه مصطلح «الهولوكوست» بجميع إيحاءاته. وهذا الرجل هو إيلي ڤيسيل ...

والحاصل أن الباعث على استخدام ڤيسيل لـ«الهولوكوست» كانت له معانيه الدينية/ القربانية الواضحة، وهو ما تكشف عنه كتاباته ... [٦]

ونحن نعتقد أنه قد أدرك جيدًا جميع العوامل التي من شأنها أن تظهر إلى ساحة الفعل عندما سَمَّى الهولوكوست «الهولوكوست» [بألف ولام التعريف] ؛ على أنه قد استخدم هذا المصطلح للحفاظ على خصوصية المأساة كمأساة يهودية[٧].

أمَّا أرنو ماير، فهو يرفض مصطلح «الهولوكوست» على أساس أن هذه الكلمة «المشحونة بالمعاني الدينية» تأخذ مكانها في عبادةٍ «دنيوية متعصبة بشكل مفرطٍ» للذاكرة يرى أنها قد أفرخت «ذاكرةً إلزامية جماعية ليس من شأنها أن تقود إلى تفكير نقدي يراعي السياقات الملموسة فيما يتعلق بالكارثة التي حلت باليهود»[٨]. ومن زاوية المنطق الدوركايمي الذي أسلفنا الإشارة إليه، فإن حجاج ماير مشروع بقدر ما أنه يهدف إلى تحدي استخدام المصطلح في الدراسات العلمية عن إبادة اليهود. على أن الاستخدام قد أضفى في نهاية المطاف على «الهولوكوست»، كما على مصطلحات أخرى، معنى يتجاوز منشأه: فهو يعني الآن إبادة اليهود بشكل خاص. وكما شدَّد على ذلك ميكائيل ماروس، فإن هذا المصطلح «إنما يعمل الآن على فصل هذه المذبحة الخاصة عن الأمثلة التاريخية الأخرى للإبادة»[٩]. ثم إن ماير نفسه قد ابتكر مصطلحًا، هو مصطلح «قتل اليهود» (*Judeocide*)، الذي، خلافًا لمصطلح هيلبرج، يضع إبادة اليهود كلها في خانة تخصها، وتخصها أكثر بكثير، بالفعل، من كلمة «هولوكوست»، التي لا يزال يجري استخدامها كمصطلح عامٍ لوصف عدد ملحوظ من المآسي الأخرى – وهو ظرف يأسف له إيلي ڤيسيل عميق الأسف.

وهكذا فإنه إذا كان الهدف هو تسمية إبادة اليهود في خصوصيتها، مع القيام في الوقت نفسه بتوصيل القوة العاطفية التي تُعَدُّ ذكرى هذا الحدث محفوفةً بها، فمن المؤكد أن مصطلح الشوعاه أنسب بكثير. والواقع أن الموقع الإلكتروني ليـاد ڤاشيم، الهيئة الإسرائيلية التي تتخذ من القدس مركزًا لها والتي أُنشئت لتخليد ذكرى الهولوكوست (اسمها الإنجليزي الرسمي هو هيئة تخليد ذكرى شهداء وأبطال الهولوكوست)، إنما يدعو الآن إلى استخدام مصطلح الشوعاه:

إن كلمة **الشوعاه** التوراتية (التي استُخدمت لتعني «الدمار» منذ العصور الوسطى) قد أصبحت المصطلح العبراني المتعارف عليه للإشارة إلى قتل اليهود الأوروبيين منذ وقت مبكر كأربعينيات القرن العشرين. أمّا كلمة **الهولوكوست**، التي أخذت تُستخدم منذ الخمسينيات كمصطلح مرادف، فقد كانت تعني في الأصل أضحية محروقة بالكامل على المذبح. واختيار هاتين الكلمتين ذاتي الأصول الدينية إنما يعبر عن الاعتراف بالطبيعة غير المسبوقة وبالجسامة اللتين تميزت بهما الأحداث. وكثيرون يفهمون **الهولوكوست** كمصطلح عام للإشارة إلى الجرائم والفظاعات التي ارتكبها النازيون ؛ ويمضي البعض إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير ويستخدمون [هذا المصطلح] ليشمل أعمال قتل جماعي أخرى أيضًا. ومن ثم، فإننا نرى أن من المهم استخدام كلمة **الشوعاه** العبرانية في اللغات الأخرى أيضًا للإشارة إلى قتل واضطهاد اليهود الأوروبيين(١٠).

على أن هذا الكتاب يستخدم كلاًّ من المصطلحين، الشوعاه (الجائحة الشعواء) والهولوكوست [المحرقة] للإشارة إلى «قتل واضطهاد» اليهود، مع تفضيل المصطلح الأول تارة والمصطلح الثاني تارة أخرى، بحسب السياق كما بحسب اللغات التي يظهر بها هذا الكتاب. فالواقع أن الهولوكوست قد دخل في الاستخدام العام في معظم اللغات الغربية، بما في ذلك الإنجليزية والألمانية، في حين أن الشوعاه قد فازت بتداول واسع في الفرنسية، كما في الإيطالية، وإن كان على نطاق أقل. على أن المصطلح الأخير آخذ بالانتشار في أوروبا وكذلك في الولايات المتحدة.

والحال أن الموقع الإليكتروني لمتحف الهولوكوست الأميركي يشير إلى أن المصطلح الذي اختار المتحف نفسه استخدامه قد تغلب على المصطلحات الأخرى

المنافسة في الولايات المتحدة بشكل يميز مجتمع الفرجة هذا بامتياز: فهو قد دخل حيز الاستخدام العام بفضل مسلسل **الهولوكوست** التليفزيوني عام ١٩٧٨، والذي أخرجه مارفن تشومسكي، استنادًا إلى سيناريو كتبه جيرالد جرين. وفي فرنسا، على الأقل، نجد أن مصطلح الشوعاه، الذي أصبح الآن واسع الاستخدام، قد روَّجه عملٌ سمعيٌّ – بصريٌّ آخر، ميَّزتهُ جديتهُ الرصينةُ تمييزًا حادًّا عن النوعية الرائجة للمعالجات الخيالية لإبادة اليهود: **شوعاه**، وهو فيلم تسجيلي أخرجه كلود لانزمان وجرى عرضه لأول مرة في عام ١٩٨٥. والحال أن المصطلح الأوسع استخدامًا في هذا الكتاب، بدءًا بعنوانه، سوف يعكس الاستخدام السائد في اللغات التي يظهر بها.

الصهيونية، الاستعمار، الاقتلاع من الوطن

مما لا سبيل إلى إنكاره أن الصهيونية بوصفها الحركة السياسية التي شرعت في خلق «دولة اليهود» [*Judenstaat*]، بحسب ما ورد في العنوان الأصلي للكتاب الشهير لتيودور هرتسل، المؤسس الرئيسي للصهيونية، كانت، أوَّلاً وقبل كل شيء، رد فعل على معاداة السامية – أحد ردود الفعل الممكنة عليها. وكان الخيار الذي مَثَّلته الصهيونيةُ يتمثل في فصلٍ إثني – قومي لليهود وإعادة تجميعهم في أرض تخصهم. وغالبًا ما وجدت الصهيونية نفسها في تعارض عنيف مع الخيارات المنافسة لها والتي ناصرت الحقوق الفردية والجماعية لليهود في الأراضي التي يقيمون فيها، سواء دارت مثل هذه الخيارات على الحكم الذاتي أم على الاندماج الاجتماعي.

وبطبيعة الحال فإن معاداة السامية تسبق انتصار صيغتها الهتلرية في ألمانيا. والقول نفسه صحيح فيما يتعلق بالصهيونية التي شكلت رد فعل على معاداة السامية. كما أن بدايات الاستيطان الصهيوني لفلسطين تسبق بوقت طويل تقلد هتلر مقاليد السلطة، وهو ما ينطبق أيضًا على ردود الفعل العربية الأولى المعادية لهذا الاستيطان.

والحاصل أن أهل فلسطين العرب قد اعتبروا المشروع الصهيوني شكلاً خاصًا من أشكال الاستعمار الأوروبي. وقد عزز من هذا التصور كون المشروع الصهيوني قد ازداد سفورًا بشكل رئيسي في ظل الانتداب الاستعماري البريطاني عقب الحرب العالمية الأولى وجنى ثمار الرسالة الشهيرة التي وجهها اللورد آرثر بلفور، وزير الخارجية البريطاني آنذاك، إلى الحركة الصهيونية. ففي هذه الرسالة الشهيرة، أعلنت الحكومة البريطانية أنها تؤيد «إقامة مقام قومي في فلسطين للشعب اليهودي».

ومنذ بدايات الاستيطان الأوروبي – اليهودي في فلسطين في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر – وهو حركة استعمارية عجلت منها، بالدرجة الأولى، مذابح اليهود في روسيا – وصولاً إلى نشوب الحرب العالمية الأولى، تَصَادَمَ الفلاحون العرب مع المستوطنين اليهود في مواجهات متكررة، دموية أحيانًا. ولم تكن هذه ردود فعل كارهة للأجانب، ولا حتى «معادية للسامية» أو «معادية لليهود» من جانب الفلاحين الفلسطينيين، على الأقل فيما يتعلق بسببها الأصلي، بل كانت، بالأحرى، ردود فعل عادية تمامًا من جانب الفلاحين الذين طُردوا من أراضيهم وحُرموا من إمكانات كسبهم للرزق. وأوضح دليل على ذلك هو أن ردود أفعالهم قد تباينت بقدر تباين المصائر التي حلت بهم بعد فوز اليهود بالأراضي الزراعية التي كان أولئك الفلاحون يفلحونها. فعندما سمح لهم المستوطنون بالبقاء على الأرض وأعطوهم فرصة مواصلة فلاحتها، سلّموا بالترتيبات الجديدة. أمَّا عندما سعى الملاك الجدد للأرض، خلافًا لذلك، إلى طردهم منها أو إلى حث السلطات العثمانية على القيام بهذا الطرد، وهو ما حدث بشكل متزايد منذ منعطف القرن العشرين، فقد كان الفلاحون يتمردون(١١).

والحال أن عداوة أهل فلسطين العرب، مسلمين كانوا أم مسيحيين، للاستيطان الصهيوني لبلدهم، سوف تتزايد، على مر السنين، بما يتناسب تناسبًا مباشرًا مع توسع هذا الاستيطان ومع تزايد الوعي العربي بأن الحركة الصهيونية إنما تسعى إلى تحقيق مشروعها الخاص بخلق دولة في فلسطين. وهكذا فحتى قبل الحرب العالمية الأولى بوقت طويل شكلت المعارضة للصهيونية أحد المكونات الرئيسية في تكوين هوية فلسطينية، بل وفي تكوين وعي قومي عربي. ولكي نتأكد من ذلك،

تكفينا مطالعة المقالات المنشورة منذ أواخر القرن التاسع عشر فصاعدًا – والتي تتواتر بشكل أعظم بعد منتصف عام ١٩٠٨، بفضل اللبرلة السياسية التي جرت في الدولة العثمانية في ذلك الوقت– في الصحف، ليس في صحف فلسطين وحسب، وإنما أيضًا في صحف القاهرة وبيروت ودمشق[١٢].

وقد تضاعف عدد اليهود المقيمين في فلسطين بين فجر القرن العشرين والحرب العالمية الأولى. ثم تزايد عشرة أضعاف في ظل الانتداب البريطاني، إذ ارتفع من ٦١ ٠٠٠ نسمة في عام ١٩٢٠ (من بين عدد إجمالي للسكان قدره ٦٠٣ ٠٠٠ نسمة) إلى أكثر من ٦١٠ ٠٠٠ (من بين عدد إجمالي للسكان قدره نحو ١ ٩٠٠ ٠٠٠ نسمة) عشية إعلان قيام دولة إسرائيل[١٣]. وفي أوائل عشرينيات القرن العشرين، كان اليهود يهاجرون إلى فلسطين بمعدل سنوي قدره ٨ ٠٠٠ نسمة؛ ثم ازدادت هذه الهجرة كثافة، فصعدت إلى ٣٤ ٠٠٠ نسمة في عام ١٩٢٥[١٤]. وبشكل لا مفر منه، فإن القلاقل العربية الكبرى الأولى المعادية لليهود قد نشبت في فلسطين بعد وقت قصير من القيام الفعلي للانتداب البريطاني. وهذه القلاقل، التي بدأت في القدس في عام ١٩٢٠ وفي يافا في عام ١٩٢١، بلغت ذروة أولى في قلاقل عام ١٩٢٩[١٥].

وهكذا فإن أصول النزاع اليهودي – العربي، شأنه في ذلك شأن الاستيطان الصهيوني الذي أنجب هذا النزاع، إنما ترجع إلى ما قبل عام ١٩٣٣ بكثير. إلاّ أنه يبقى صحيحًا أن استيلاء النازيين على السلطة في ذلك العام، والذي تلاه التنفيذ التدريجي لبرنامجهم المعادي للسامية، في ألمانيا وحدها أولاً ثم في أوروبا كلها، كان أكثر بكثير من مجرد دافع للهجرة اليهودية إلى فلسطين. فقد كان العامل الحاسم الذي أعطى صدقية للدعاية الصهيونية وسمح بتحقيق المشروع الصهيوني وسمح، في نهاية المطاف، بانبثاق دولة إسرائيل.

وهذا هو ما تشير إليه، بشكل واضح، إحصاءاتُ الهجرة. فبعد الذروة التي جرى بلوغها في عام ١٩٢٥، والمترتبة، بشكل خاص، على الكساد والتدابير المعادية لليهود في پولنده، المتزامنة مع القيود الجديدة على الهجرة إلى الولايات المتحدة، هبط عدد المهاجرين إلى أقل من ٢٠ ٠٠٠ نسمة بالنسبة لمجمل فترة الأعوام الخمسة الممتدة من مستهل عام ١٩٢٧ إلى نهاية عام ١٩٣١ – أي بمعدل

سنوي قدره أقل من ٤٠٠٠ شخص. وفي عام ١٩٣١، كان اليهود يمثلون خُمس سكان فلسطين وفقًا للتعداد البريطاني، إذ كان البلد يضم في ذلك العام ١٧٥٠٠٠ يهودي و٨٨٠٠٠٠ عربي[١٦]. وقد ارتفعت مستويات الهجرة إلى ما يزيد عن ١٢٥٠٠ نسمة في عام ١٩٣٢ ثم صعدت صعودًا هائلاً إلى أكثر من ٣٧٠٠٠ في عام ١٩٣٣، و٤٥٠٠٠ في عام ١٩٣٤ و٦٦٠٠٠ في عام ١٩٣٥. ثم تباطأ التدفق زمن الثورة الفلسطينية خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٣٦ إلى عام ١٩٣٩، وهي الثورة التي قامت بعدها السلطات الاستعمارية البريطانية بفرض قيود على الهجرة اليهودية[١٧].

وعلى مدار فترة الأربعين سنة الممتدة من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩٣١، وصل إلى فلسطين ما مجموعه نحو ١٨٧٠٠٠ مهاجر. وبين عامي ١٩٣٢ و١٩٣٨، وهي فترة لا تزيد عن سبع سنوات، تدفق على البلد أكثر من ١٩٧٠٠٠ نسمة، وتلاهم ١٣٨٣٠٠ شخص آخر في السنوات العشر الممتدة بين عامي ١٩٣٩ و١٩٤٨. وبعبارة أخرى، فإن ما مجموعه نحو ٣١٣٠٠٠ مهاجر قد استقروا في فلسطين في الفترة الواقعة بين تولي هتلر مقاليد السلطة في عام ١٩٣٣ وانتهاء الانتداب البريطاني في عام ١٩٤٨، وذلك وفقًا لإحصاءات إسرائيلية رسمية[١٨]. والحال أن ١١٥٠٠٠ منهم قد جاءوا بشكل غير شرعي[١٩]. وفي السنوات الثلاث الواقعة بين نهاية الحرب العالمية الثانية في أوروبا في مايو/ أيّار ١٩٤٥ وإعلان دولة إسرائيل في مايو/ أيّار ١٩٤٨، جاء إلى فلسطين بشكل غير شرعي ٨٠٠٠٠ من الناجين من المحرقة، وذلك وفقًا، أيضًا، لأرقام إسرائيلية رسمية[٢٠]، أيدتها إديث زرتال[٢١]. ووفقًا لتوم سيجيف، فإن ما مجموعه ١٥٠٠٠٠ لاجئ يهودي قد وصلوا إلى فلسطين بين عامي ١٩٤٥ و١٩٤٨، حيث وصل إليها ٩٠٠٠٠ في الشطر الأخير من عام ١٩٤٥ وحده[٢٢].

وفي عام ١٩٣٢، نجد أن سكان فلسطين اليهود - ١٨١٠٠٠ نسمة تقريبًا- قد شكلوا نسبة ١٨,٣% من إجمالي السكان. وبحلول عام ١٩٤٦، شكلوا نسبة تزيد عن ٣٥% [٢٣]، ليصلوا إلى نسبة ٣٧% وقت إعلان دولة إسرائيل بعد عامين من ذلك. ومن بين الـ ٧١٦٧٠٠ يهودي المقيمين في الدولة الجديدة بعد أن أعلنت استقلالها، كان ٤٦٣٠٠٠، أي نحو ثلثين، قد ولدوا في الخارج، وذلك وفقًا لتعداد ١١ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٨[٢٤].

وهكذا فإن «دولة اليهود» إنما تدين بقيامها إلى المحرقة، وذلك لأكثر من سبب. وقد أشرنا بالفعل إلى السبب الأول والأهم: الطفرة المفاجئة في الهجرة والمترتبة على استيلاء القوميين الاشتراكيين [النازيين] على السلطة. والحال أن سياسات النازيين المعادية للسامية – هدفهم العنصري المتمثل في إيجاد ألمانيا *judenrein* (حرفيًا، «طاهرة من اليهود») – قد بُدئت بطرد اليهود الألمان، في قسوة متزايدة(٢٥). وكان هذا قبل عدة سنوات من الترحيل إلى معسكرات الاعتقال لليهود الباقين في البلد أو لأولئك المقيمين في البلدان التي استولت عليها ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. فحتى عام ١٩٣٩، كان النازيون يفضلون مغادرة هؤلاء المهاجرين اليهود ألمانيا إلى فلسطين.

الهجرة اليهودية إلى فلسطين ... شر أهون بالنسبة لألمانيا. وقد كتب مسئول في وزارة الشئون الخارجية الألمانية " إنني أعرف من تجربتي إلى أي مدى تعد هجرة المثقفين اليهود غير سارة بشكل غير عادي بالنسبة لنا ". وقد أشار إلى أن نزوح اليهود إلى الولايات المتحدة وتركيا وإيران قد أثر في الحياة الفكرية في اتجاه تعزيز المشاعر المعادية لألمانيا وإلى أن المهاجرين اليهود في أميركا اللاتينية قد تسببوا في الكثير من الأضرار الاقتصادية والدعائية والسياسية ... أمَّا في فلسطين، بحسب كلام هذا المسئول، فإن اليهود إنما يحيون بين أنفسهم ولا يمكن لهم إلحاق الضرر بالرايخ الثالث(٢٦).

وفي ألمانيا نفسها، تدخل هتلر بنشاط في الجدل حول فلسطين في عام ١٩٣٧ وفي أوائل عام ١٩٣٨. وقد شدَّد على التشجيع المتصاعد على الهجرة اليهودية وعلى ترحيل اليهود بجميع الوسائل الممكنة، بصرف النظر عن البلد الذي سيتجهون إليه. وقد رأى هتلر أن على فلسطين أن تظل وجهةً أولى للاجئين اليهود الألمان، وأصبحت عاملاً أكثر أهمية بكثير في صوغ سياسات الهجرة الألمانية في عامي ١٩٣٨ و١٩٣٩ مع تعاون الجستابو و مصلحة الأمن مع منظمات صهيونية سرية في تنظيم الهجرة «غير الشرعية» للاجئين اليهود على الرغم من الحصار البريطاني المفروض على الهجرة إلى فلسطين(٢٧).

وسياسة بريطانيا التقييدية في مجال الهجرة لا شَبَحَ قيام دولة يهودية هي التي كانت العقبة الرئيسية في وجه سياسة الـ SD [مصلحة الأمن] عند توليها الإشراف على الهجرة اليهودية في ألمانيا. وقد أدى ذلك إلى اشتراك الـ SD والجستابو في تنظيم وتنفيذ الهجرة غير الشرعية للاجئين اليهود إلى فلسطين في عامي ١٩٣٨ و١٩٣٩(٢٨).

والحال أن نحو ٥٣ ٠٠٠ يهودي من ألمانيا وحدها قد اتجهوا إلى فلسطين بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٩، هذا إذا لم نأخذ بعين الاعتبار سوى الهجرة الشرعية.

وقد مثّل اليهود الألمان ربع جميع المهاجرين اليهود الشرعيين في عام ١٩٣٣؛ وبحلول عام ١٩٣٩، كانت النسبة قد ارتفعت إلى ٥٢% [٢٩]. وقد سهّل هجرتهم اتفاقٌ في ٢٥ أغسطس/ آب ١٩٣٣ بين الصهيونيين الألمان وممثلي الوكالة اليهودية، من جهة، والحكومة النازية، من الجهة الأخرى. وهذا الاتفاق المعروف باتفاق **الهاعابارا** (أي «الترانسفير» بالعبرية)، أجاز لليهود الألمان النازحين إلى فلسطين، ولهم وحدهم، تحويل جزء من أرصدتهم إلى هناك على شكل سلع مستوردة من ألمانيا[٣٠]. وكان الاتفاق موضع جدل كبير لأنه شكّل هدمًا للمقاطعة الاقتصادية لألمانيا النازية وهي مقاطعة اعتقد كثيرون أنها قادرة على التعجيل بسقوط النظام الهتلري، وهو أفق أمكن أن يبدو واقعيًا في وقت لم يكن فيه هذا النظام إلاّ في بداياته. ومن الجهة الأخرى. فإن اتفاق **الهاعابارا** قد ساعد على تدعيم الوكالة اليهودية المختصة بفلسطين، التي كانت آنذاك شبه مفلسة[٣١]، وكانت هذه الوكالة هي المؤسسة المسئولة عن تنظيم الهجرة اليهودية والإشراف على **الييشوف**[×].

وعلى الرغم من جميع جهود الحركة الصهيونية، فإن غالبية من اليهود الألمان والنمساويين الذين غادروا أوروبا القارية بحلول سبتمبر/ أيلول ١٩٣٩ قد ذهبوا إلى القارتين الأميركيتين – حيث ذهب ٩٥ ٠٠٠ منهم إلى الولايات المتحدة بينما ذهب ٧٥ ٠٠٠ إلى أميركا اللاتينية، وهو عدد يزيد عن الـ ٦٠ ٠٠٠ الذين هاجروا إلى فلسطين[٣٢]. وتبقى مع ذلك حقيقة أن ١٧٠ ٠٠٠ يهودي قادمين من بولنده قد شكلوا، في عام ١٩٤٨، الشريحة الأكبر ضمن **الييشوف**[٣٣]. ومن الواضح، على أي حال، أن الاشتراكية القومية [النازية]، بتعزيزها الهجرة اليهودية إلى فلسطين تعزيزًا مهمًا، قد مكنت الحركة من بلوغ الضخامة الحاسمة التي مكنتها من الانتصار سياسيًا وعسكريًا في عام ١٩٤٨. وقد أشار توم سيجيف إشارة في محلها تمامًا عندما قال «هكذا اتضح أن صعود النازيين كان مفيدًا للحركة الصهيونية»[٣٤].

وهكذا جاء التاريخ يؤكد تصور هرتسل بأكثر الأشكال إثارة للرعب، بشكل لم يكن بمقدوره أن يتخيله في أسوأ كوابيسه. وكان هرتسل قد أعلن في مقدمة بيانه الصادر على شكل كتاب «إن المشروع الحالي يتضمن استخدام قوة محركة

(×) الييشوف، وهو كلمة عبرية تعني «المستوطنين» أو «السكان»، هو الاسم الذي أعطي لجماعة اليهود المقيمين في فلسطين.

موجودة ... وما هي قوتنا المحركة ؟ إنها بؤس اليهود»[٣٥]. وهذا التصور يكمن في أساس «فلسفة الكارثة المفيدة» نفسها التي ينسبها شابتاي تيڤيث، كاتب سيرة بن جوريون، رئيس اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية وأهم الآباء المؤسسين لدولة إسرائيل، إلى الرجل الذي يعرفه معرفة أفضل من معرفة أي إنسان آخر به. وينقل تيڤيث عن بن جوريون قوله: «كلما كانت المصيبة أقسى صارت قوة الصهيونية أعظم»[٣٦]. (×) ويرى تيڤيث أن هذه الفلسفة تفسر لا مبالاة بن جوريون النسبية بالمحرقة، وهي لا مبالاة تعرض بسببها لكثير من النقد: «بالإمكان التأكيد على حقيقتين تأكيدًا حاسمًا: إن بن جوريون لم يضع الإنقاذ فوق السياسة الصهيونية، وهو لم يعتبره مهمة رئيسية تتطلب قيادته الشخصية ...» [٣٨]

والحاصل أن رئيس الوكالة اليهودية قد قدم تعبيرًا سافرًا عن المنطق القاسي والخاص بأولويات الحركة الصهيونية عندما أعلن، في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٣٨، بعد وقت غير طويل من المذبحة النازية المسماة بليلة الكريستال: «لو كنت أعرف أن بالإمكان إنقاذ جميع الأطفال في ألمانيا بنقلهم إلى انجلترا، بينما لا يمكن إنقاذ غير نصفهم بنقلهم إلى فلسطين، لاخترت الخيار الثاني - لأننا نواجه ليس فقط حساب هؤلاء الأطفال، وإنما الحساب التاريخي للشعب اليهودي»[٣٩]. وقد أضاف: «إنني، شأني في ذلك شأن كل يهودي، مهتم بإنقاذ كل يهودي حيثما كان ذلك ممكنًا، لكن لا شيء يأخذ الأسبقية على إنقاذ الأمة العبرانية في أرضها»[٤٠]. (××)

وفي قلب لترتيب هذه الأولويات، نجد أن أبرز أعضاء جماعة بريت شالوم و، فيما بعد، جماعة إيحود، اللتين رفضتا مشروع الدولة الصهيوني تأييدًا لفكرة

(×) يتحدث ميشيل أبيتبول بلغة مماثلة عن موقف «النخب الصهيونية» للطوائف اليهودية في أفريقيا الشمالية، «والتي، إخلاصًا منها للديالكتيك الهرتسلي، رحبت بتزايد الوعي الناشئ عن التحريض المعادي للسامية» في عام ١٩٣٦.[٣٧]

(××) كان موقف المنظمات اليهودية البريطانية أسوأ من موقف بن جوريون. ويصف راءول هيلبرج ردّ فعل هذه المنظمات على تدفق اللاجئين اليهود والذي جاء على أثر المذبحة الألمانية المعروفة بليلة الكريستال والتي وقعت في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٨: «عندئذ أعلن السير صمويل هور، وزير الداخلية، خلال اجتماع لمجلس الوزراء أن المنظمات اليهودية لا تريد تدفقا لليهود، كيلا تتزايد معاداة السامية. كما أنها لا ترغب في الإعلان عن عدد اللاجئين المسموح لهم بالدخول، كيلا تصبح القيادة اليهودية هدفا لانتقادها على قلة عددهم أو على ضخامة هذا العدد. ومنذ تلك اللحظة، لم تعد المنظمات اليهودية البريطانية تلعب دورًا رئيسيًا، ودعك من أن يكون قياديًا، في إنقاذ اليهود الأوروبيين».[٤١]

دولة ثنائية القومية في فلسطين – هوجو برجمان، مارتن بوبر، يهودا ماجنس وهنرييتا سزولد – قد خاضوا، بما لا يمثل مفاجأة، نضالاً مستميتًا لإقناع اليشوف بوضع إنقاذ يهود أوروبا في المقدمة قبل أي شيء سواه. وفي أواخر عام ١٩٤٢، عندما بدأت أنباء «الحل النهائي» تصل إلى اليشوف، لعب أعضاء هاتين الجماعتين دورًا محوريًا في تأسيس رابطة اسمها ألدومي (كلمة عبرانية توراتية تعني «لا تبقوا صامتين») عملت بنشاط، وإن كان بلا طائل، على بلوغ هذا الهدف. بل إن وجود هذه الرابطة نفسه يبدو أنه قد مُحيَ من الذاكرة[٤٢].

والحال أن مجلس اليهودية الأميركي قد اتبع نهج عمل متماسكًا بالمثل. وكان مجلس اليهودية الأميركي منظمة معادية للصهيونية أسسها خامات داعون للإصلاح اليهودي وعلمانيون في أربعينيات القرن العشرين[٤٣]. وقد دعا إلى دولة ديموقراطية علمانية موحَّدة في فلسطين، يتمتع فيها اليهود والعرب بحقوق متساوية. والحال أن اللجنة الخاصة بشأن فلسطين والتابعة لمنظمة الأمم المتحدة قد لخصت موقف المجلس في عام ١٩٤٧ على النحو التالي: «في الولايات المتحدة، يعبر عن المعارضة للصهيونية مجلسُ اليهودية الأميركي، الذي يعارض المقترحات الداعية إلى إقامة دولة يهودية. وهو يرى أن مثل هذه المقترحات تشكل تهديدًا للسلم ولأمن فلسطين والمنطقة المجاورة لها، كما أنها ضارة باليهود في فلسطين وفي العالم بأسره، وهي مقترحات غير ديموقراطية، علاوة على ذلك»[٤٤].

والحاصل أن مجلس اليهودية الأميركي، الذي ضم أكثر من ١٤٠٠٠ عضو في ذروة نشاطه، قد ناضل بقوة من أجل فتح أبواب أميركا أمام الأشخاص المشردين. وكان ذلك تتمة منطقية لمعارضته للمشروع الصهيوني في فلسطين في سياق تضامنٍ مع اليهود الأوروبيين. ولم يكن موقفه مختلفًا عن الموقف الذي دفع الكاتب البريطاني إسرائيل زانجويل إلى القطيعة مع الحركة الصهيونية عندما اختارت فلسطين لتكون الهدف الترابي الوحيد لـ«دولة اليهود» القادمة – وهذا على الرغم من أن زانجويل يقال إنه كان صاحب العبارة سيئة السمعة التي ذهبت إلى أن فلسطين «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» (وهو عزو غير دقيق كما أنه تعرض للتشكيك فيه)[٤٥]. والحال أن زانجويل – الذي كان يدرك جيدًا أنه ما لم

يجر طرد العرب من فلسطين فإن خلق دولة يهودية في هذا البلد إنما ينطوي على سيطرة أقلية يهودية على أغلبية عربية[٤٦] – قد ناضل في سبيل «النزعة الترابية»، وهي مشروع لإعادة تجميع اليهود في أرضٍ أنسب للهدف من فلسطين، أيًا كانت هذه الأرض – وحبذا لو كانت في الولايات المتحدة. وقد كتب يقول:

إن أميركا بها مجال واسع لتوطين مجمل الملايين الستة المنتمين إلى النطاق [أي نطاق الإقامة الشرعية، الذي شكل مقامًا لمعظم يهود روسيا]، فأي ولاية من ولاياتها الخمسين يمكنها استيعابهم. وفضلاً عن أنهم سوف يجدون أنفسهم في بلد يخصهم، فإنه لا يمكن أن يكون لهم من مصير أفضل من التجمع في بلد تسوده الحرية المدنية والدينية، ولا تشكل المسيحية جزءًا من دستوره ومن شأن أصواتهم الجماعية أن تُؤَمِّنهم فيه بالفعل من الاضطهاد في المستقبل[٤٧]. (×)

وبالمقابل، نجد أن المشروع الفلسطيني قد أثر تأثيرًا سلبيًا على موقف الصهيونيين الأميركيين فيما يتعلق بمسألة هجرة الناجين من المحرقة إلى الولايات المتحدة. وهكذا فإن المؤتمر الاستثنائي الذي جمع الصهيونيين الأميركيين بقادة الحركة الصهيونية العالمية في فندق بيلتمور في نيويورك في مايو/ أيار ١٩٤٢ قد طالب بفتح أبواب فلسطين وحدها أمام اللاّجئين اليهود، وليس أبواب أي بلد في حرب مع دول المحور، بدءًا بالولايات المتحدة[٤٩]. وكما أوضح ذلك آرون برمان، فإن هذا الموقف لم يجر تعديله – على العكس تمامًا، في الواقع – عندما ظهر أن النازيين يقومون بتنفيذ مذبحة منهجية:

بعد أن علم القادة الصهيونيون الأميركيون في أواخر عام ١٩٤٢ ببرنامج هتلر الخاص بالقضاء على اليهود الأوروبيين، قرروا أن مهمتهم الأولى يجب أن تتمثل في تعزيز الدعم للإقامة الفورية لدولة يهودية في فلسطين. ولم يكن موقفهم يعبر عن فظاظة حيال مصير اليهود الأوروبيين الرهيب أو عن عدم مبالاة به. وإنما كان الصهيونيون الأميركيون يعتقدون أنه ليس في خطة هتلر الإبادية ما يعتبر فريدًا ... وبما أن الصهيونيين الأميركيين كانوا

(×) الحاصل أن موقفا مطابقا بشكل أساسي، وكذلك الاعتقاد بأن من الضروري بشكل ملح العثور على ملاذ لليهود الفارين من النازية، كانا دافع اسحق شتاينبرج، المفوض الشعبي السابق للعدل في الحكومة الأولى التي رأسها لينين بعد «ثورة أكتوبر» ١٩١٧ وأحد الناشطين الآخرين في القضية «الترابية»[٤٨].

يعتقدون أن افتقار اليهود إلى وطن يخصهم هو السبب الأساسي لكل معاداة السامية، فقد قرروا وضع حد نهائي لافتقار اليهود إلى دولة تخصهم ...

وممّا يدعو إلى الأسف أن حسابات الصهيونيين الأميركيين كانت خاطئة ... فما أن قرر النازيون تنفيذ برنامجهم الإبادي، فإن القرار الصهيوني الأميركي الخاص بجعل إقامة دولة يهودية هدفهم الأول قد أعاق أي محاولة لبناء جماعة ضغط قوية لإجبار الحكومة الأميركية على الاضطلاع بإنقاذ اليهود الأوروبيين[٥٠].

والحال أن ديفيد ويمان، الذي يصعب اتهامه بمعاداة الصهيونيين الأميركيين، قد لخص محصلة أعمالهم في هذا المجال. فهو يقول: «يتمثلُ استنتاجٌ لا مهرب منه في أن قيادة الصهيونية الأميركية ركزت، خلال المحرقة، قوتها الرئيسية على الحملة من أجل إقامة دولة يهودية قادمة في فلسطين. وقد ردَّت الإنقاذ إلى موقع ثانوي بشكل لا لبس فيه»[٥١]. على أنه، فيما يضيف، «كان بالإمكان عمل ما هو أكثر بكثير مما سلّموا به»[٥٢].

ومن بين جميع الحجج التي جرى التذرع بها لتبرير قلة حماس الصهيونيين التي لا تُنكر للمطالبة بأن تفتح الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى والبلدان المتحالفة الأخرى أبوابها أمام اللاّجئين اليهود من أوروبا القارية، فإن أكثر هذه الحجج منطقية لا يشكل في أفضل الأحوال أكثر من ملابسات مخفّفة لفداحة التقصير. كما أنه لا يمكن إنكار الدافع السياسي الكامن وراء قلة الحماس هذه، وهو ما يشير إليه تعليق صادر عن بن جوريون يورده سيجيف، إذ يقول أنه «في أعقاب مذابح ليلة الكريستال، علّقَ بن جوريون بأن 'الضمير الإنساني' قد يدفع مختلف البلدان إلى فتح أبوابها أمام اللاّجئين اليهود من ألمانيا. وقد اعتبر ذلك بمثابة تهديد وحَذَّرَ: «إن ' الصهيونية في خطر ! ' »[٥٣].

ويلخص فرنسيس نيكوسيا عواقب موقف الصهيونيين من النازية:

لو أن دعاة الاستيعاب كانوا يحيون في وهم، كما زعم الصهيونيون دومًا، فإن مما لاشك فيه أن الصهيونيين قد عاشوا بالمثل في وهم. وأساس هذا الوهم هو الفكرة الزائفة التي تذهب إلى أنه إذا كانت معاداة السامية طبيعية ومفهومة، كما شدَّد على ذلك هرتسل وآخرون، فإن هناك مجالاً لتماشيها مع مبادئ وأهداف الصهيونية. فقد اعتقد هرتسل وآخرون أن أعداء السامية من شأنهم قبول الصهيونية، حتى وإن كانوا لا يحبون اليهود أو كانوا يكرهونهم، بل

إنهم قد يقومون بعمل كل ما هو ضروري لمساندة الجهود الصهيونية إلى أن يحقق اليهود وغير اليهود هدفهم المشترك المتمثل في إبعاد اليهود عن ألمانيا. لكن ما لم يفهموه وما لن يفهمه الصهيونيون الألمان بعد الحرب العالمية الأولى حتى بعد عام ١٩٣٣، على ما يظهر، هو أنه أيًا كانت جاذبية الصهيونية لمعظم أعداء السامية، وحتى للنازيين بعد الحرب العالمية الأولى، فإنها جاذبية تتميز بطبيعة براجماتية خالصة، ولذا فإنها إشكالية. والواقع أنه يبدو أن فهم الاشتراكية القومية وكيف يجب على الصهيونيين أن يردوا عليها تحديدًا كانا فوق قدرة الحركة الصهيونية كلها، بما في ذلك اليشوف، حتى في قلب الحرب العالمية الثانية(٥٤).

وتبقى حقيقة أن المسئولية عن الفشل في توفير ملاذ للاَّجئين اليهود الأوروبيين إنما تقع في نهاية المطاف على كاهل حكومات البلدان المتحالفة التي كانت في وضع يسمح لها بتوفير هذا الملاذ. ومع أن حكم برمان قد يبدو قاسيًّا قسوة مفرطة، فإنه ليس مخطئًا حين يقول أنه «مع أن ألمانيا هي المسئولة بالدرجة الأولى عن المحرقة، فإن الحكومتين الديموقراطيتين المتمثلتين في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة لابد من اعتبارهما متواطئتين، على الأقل، في الإبادة»(٥٥). وليس هناك ما هو أكثر إفصاحًا في هذا الصدد من المؤتمر الدولي الذي عقد في إيفيان، فرنسا، من ٦ يوليو/ تموز إلى ١٥ يوليو/ تموز ١٩٣٨. فهذا المؤتمر الذي دعا إليه فرانكلين د. روزفيلت، كان عليه أن ينظر في مصائر اللاَّجئين اليهود من ألمانيا والنمسا، والذين كان عددهم قد تزايد تزايدًا ملحوظًا كنتيجة لضم النمسا إلى ألمانيا ولتكثيف برنامج النازيين المعادي للسامية. وقد أرسل اثنان وثلاثون بلدًا وفودًا.

مع سير أعمال المؤتمر، اعتذر مندوب بعد آخر عن عدم استعداد بلاده لقبول المزيد من اللاَّجئين. أمَّا ميرون سي. تايلور، مندوب الولايات المتحدة، فقد قال إن مساهمة بلاده تتمثل في التوفير الكامل لحصة الهجرة القادمة من ألمانيا والنمسا، وهي حصة لم تستوف إلى الآن. وأعلن المندوب البريطاني أن أراضيهم فيما وراء البحار غير مناسبة إلى حد بعيد لإقامة أوروبيين فيها. وبريطانيا نفسها، المزدحمة بالكامل والتي تشكو من البطالة، غير متاحة، هي أيضًا، لاستقبال مهاجرين ؛ وقد استبعد فلسطين من المناقشات الجارية في إيفيان استبعادًا تامًّا. أمَّا المندوب الفرنسي فقد قال إن فرنسا قد وصلت إلى «الحد الأقصى للتشبع فيما يتعلق بالقدرة على استقبال لاجئين». ورددت البلدان الأوروبية الأخرى التعبير عن هذا

الشعور، بتنويعات طفيفة. وأمّا أستراليا فلم يكن بوسعها تشجيع هجرة اللاّجئين على أساس أنه «بما أننا لا نشكو من مشكلة عنصرية حقيقية، فإننا لا نرغب في استيراد مشكلة كهذه». وقد تذرع المندوبون القادمون من نيوزيلنده وكندا والأمم الأميركية اللاتينية بالكساد كسبب لعدم قدرتهم على قبول اللاّجئين. وجمهورية الدومينيكان الصغيرة هي وحدها التي تبرعت بتخصيص مناطق واسعة، وإن لم تكن محدّدة، للاستيطان الزراعي(٥٦).

والحال أنه جرّاء هذه المجموعة من الظروف التاريخية وجدت الفاجعة اليهودية التي بلغت ذروتها في الجائحة الشعواء تتمة لها في المأساة الفلسطينية، النكبة ؛ فالنكبة الفلسطينية تنبع من الكارثة اليهودية، كما لو أنها مشتقة منها. وهذا هو ما عناه إدوارد سعيد بوضوح عندما شدّد، في بحث محوري، على «الصلة التي يجب عقدها بين ما حدث لليهود في الحرب العالمية الثانية ونكبة الشعب الفلسطيني»(٥٧). وقد مضى سعيد إلى حد إضافة أن «المأساة اليهودية قد قادت بشكل مباشر إلى النكبة الفلسطينية بحكم ' الضرورة '، كما يمكن أن يُقال (وليس عن إرادة متعمدة)» (٥٨). وبطبيعة الحال، كانت المحرقة أبشع، بما لا يُقارن، من النكبة وأكثر منها دموية. على أن هذا الاعتبار لا يقلل بحال من جسامة مأساة الفلسطينيين، لاسيما أنهم، كشعب، لم يتحملوا أي ذنب في وقوع دمار اليهود الأوروبيين.

وفي محاولة لإظهار أن «المأساة اليهودية لم تخلق النكبة الفلسطينية»، ينتقد جوزيف مسعد ما أكده سعيد. فهو يذهب إلى أن المشروع الصهيوني سابق تاريخيًا للاشتراكية القومية والمحرقة ؛ ثم إن «ثلث الناجين من المحرقة هم وحدهم الذين انتهى بهم المطاف إلى فلسطين، وذلك، أساسًا، لأنه لم يكن بوسعهم الذهاب إلى الولايات المتحدة»(٥٩). على أن كلامه إنما يُعَدّ، بشكل واضح، موجَّهًا إلى الهدف غير الصحيح. فبادئ ذي بدء، نجد أن سعيد، الذي ينقل مسعد كلامه بدقة، إنما يتحدث عن «المأساة اليهودية» ؛ ومن الواضح أنه يعني المحرقة بالمعنى الواسع المنسوب غالبًا للكلمة كإشارة إلى المأساة التي ترتبت على صعود النازيين إلى السلطة وتزايدت حدة مع نشوب الحرب العالمية، وليس بالمعنى الضيق الذي يميز «الحل النهائي» بين عامي ١٩٤٢ و١٩٤٥.

وعلاوة على ذلك، فإن الصلة المباشرة بين المأساة الفلسطينية والفاجعة اليهودية قد اتضحت منذ البداية في الواقع الذي لا سبيل إلى إنكاره والذي يتمثل في أن وجود الحركة الصهيونية نفسه كان، أولاً وأساسًا، ردَّ فعل على معاداة السامية. ومن المؤكد أننا لو أخذنا المحرقة بالمعنى الضيق الذي ميز «الحل النهائي» الذي جرى البدء به في عام ١٩٤٢، فسوف يصبح من الأصعب القول بأن دولة إسرائيل تدين بوجودها للمحرقة. والواقع أن كتّابًا مؤيدين للصهيونية هم الذين كافحوا هذه الأطروحة(٦٠). فييهودا باور الذي ينتقد، كمسعد، هذه الفكرة بعد إعادة صياغتها في صيغة ضيقة بالمثل («إسرائيل خلقتها المحرقة») إنما يصل به الأمر إلى حد طرح الأطروحة المعارضة معارضة مباشرة:

على العكس، فلو كان الرايخ الألماني قد صمد سنة أخرى، فإن من المشكوك فيه ما إذا كان سيكون هناك أي ناجين على الإطلاق. وكان من شأن المحرقة الحيلولة دون ظهور دولة يهودية تضم بين مواطنيها الجدد ملايين اليهود الذين قُتلوا. والواقع أن محاولة إنشاء دولة كادت أن تفشل، جَرّاء المحرقة. فلم يكن هناك ما يكفي من اليهود لكي يناضلوا من أجل خلق دولة. ومن نجوا من المحرقة كانوا لازمين بشكل محوري لهذا المسعى، ولو كان هناك المزيد منهم، لكان المجهود أيسر ولكانت النتيجة أكيدة أكثر. ولذا فإن إجابتي جازمة ولا لبس فيها: إن الرأي الذي يذهب إلى أن إسرائيل قد خلقتها المحرقة هو رأي خاطئ. والعكس هو الصحيح [كذا](٦١).

وهذا الزعم غريب كل الغرابة لاسيما أن باور يعلن، قبل سطور قليلة من ذلك أنه: «لو كانت الولايات المتحدة قد فتحت أبوابها أمام الهجرة اليهودية ... فمن المرجح إلى حد بعيد، في رأيي، أن نسبة أكبر بكثير من المشردين اليهود كانت ستذهب إلى الولايات المتحدة»(٦٢). والحال أن الفكرة التي تقول إن «اليهود الذين قُتلوا» كان من شأنهم أن يشكلوا، لو لم تكن المحرقة قد وقعت، «مواطنين جددًا» في دولة إسرائيل كان من شأن كثيرين منهم أن يناضلوا في سبيل خلقها، إنما تعد شبيهة بالفكرة التي قادت موردخاي شنهابي – الرجل المسئول عن فكرة إنشاء ياد فاشيم– إلى أن يقترح في عام ١٩٥٠ منح الجنسية الإسرائيلية إلى جميع ضحايا الهولوكوست على الرغم من موتهم قبل قيام إسرائيل.

والحال أن سيجيف، الذي يستعرض المناقشات التي أثارها هذا الاقتراح، إنما يصفه بأنه اقتراح «لا أساس له بالمرة». وهو يضيف هذا التعليق: «لا سبيل هناك لمعرفة من من ضحايا المحرقة، أو عدد أولئك الأشخاص الذين كانوا يعتبرون أنفسهم 'مواطنين ممكنين' في إسرائيل. والحال أن كثيرين منهم قد ماتوا لأنهم فَضّلوا عدم الذهاب إلى فلسطين عندما كان هذا الخيار متاحًا أمامهم. ثم إن معظم يهود العالم، وبينهم ناجون من المحرقة، قد اختاروا عدم الذهاب إلى إسرائيل حتى بعد قيامها»(٦٣).

غير أنه يبقى صحيحًا أن ناجين من المحرقة بالمعنى الحصري لهذا المصطلح قد شكلوا، استنادًا إلى تقديرات جدية، نحو ثلث القوات الصهيونية التي شاركت مشاركة مباشرة في القتال في حرب ١٩٤٨(٦٤). على أن الدافع المشترك لدى الكُتّاب الذين استشهدنا بهم للتوّ، بصرف النظر عن الخلافات الأساسية القائمة بينهم، هو رفضهم المشروع لفكرة أن خلق إسرائيل كان ردًّا على إبادة اليهود. والحال أن باور يرفض هذه الفكرة رفضًا حماسيًّا: «لا أظن أن عليَّ مناقشة هذه الفكرة لأن نهج التفكير هذا نفسه نهج مقزز. إنني أعتقد أن معظم اليهود كان من شأنهم أن يفضلوا إنقاذ حيوات اليهود الذين ماتوا في المحرقة على إقامة الدولة»(٦٥).

وأطروحة سعيد ليست مختلفة. فاعترافه بـ'الضرورة' التي صاغت السيرورة التاريخية التي بلغت أوجها في خلق دولة إسرائيل لا يعني بحال من الأحوال موافقةً أو شرعنة لخلقها وللسبل التي أُنجز بها: «إنني لا أقبل الفكرة التي تذهب إلى أن الصهيونية بأخذها أرضنا قد رَدّت الاعتبار إلى التاريخ اليهودي، ولا سبيل البتة لجعلي أسلم بالحاجة إلى تجريد الشعب الفلسطيني برمته مما يخصه»(٦٦). فـ«الضرورة» التاريخية لا تعني أي تبرير سياسي أو أدبي لمثل هذا التسليم. كما أنها لا تنطوي على أي مبرر لزومي للموافقة على الصهيونية، البرنامج الذي اتجه إلى إقامة دولة يهودية في فلسطين. وقد أوضح إسحق دويتشر ذلك بشكل لا لبس فيه في عام ١٩٥٤: «يقفز الناس من سفينة محترقة أو آخذة في الغرق إلى أي مكان – إلى زورق نجاة أو طوف أو عوامة. والقفز بالنسبة لهم

'ضرورة تاريخية' ؛ والطوف، بشكل ما، أساس كل وجودهم. ولكن، هل يترتب على ذلك أن القفز يجب أن يصبح برنامجًا، أو أنه يجب اتخاذ دولة طوف(×) كأساس لتوجه سياسي؟» (٦٧).

والحاصل أن موجة اللاجئين المتصاعدة المتجهة إلى فلسطين وصولاً إلى ١٩٤٧-١٩٤٨ لم تكن المساهمة الوحيدة للنازية ولمعاداة السامية في خلق دولة إسرائيل. ففي عام ١٩٤٧، كانت هناك أيضًا، في أوروبا بالدرجة الأولى، جمهرة من الناجين من معسكرات الاعتقال وناجون يهود آخرون من مشروع هتلر الإبادي كان قد جرى اختزالهم إلى حالة بؤس شديد وشقاء عميق. وكان تأييد خلق دولة إسرائيل هو الأسلوب الذي حلت به أميركا الشمالية وأوروبا والاتحاد السوفييتي ودون ثمن يذكر، المشكلة المحرجة المتمثلة في هذا الحشد من التعساء الذين لم يرغب الأميركيون ولا الأوروبيون في استقبالهم.

وفي حين أن السلطات السوفييتية قد شجعت الهجرة اليهودية غير الشرعية إلى فلسطين من بلدان شرقي ووسط أوروبا الواقعة تحت سيطرتها(٦٨)، طلبت واشنطون من لندن فتح أبواب الهجرة الشرعية لليهود إلى البلد، الذي كان لا يزال تحت الانتداب البريطاني. «في ٦ يونيو/ حزيران ١٩٤٦، حث الرئيس ترومان الحكومة البريطانية على التخفيف من معاناة اليهود الموجودين في مخيمات المشردين في أوروبا وذلك بأن تقبل فورًا دخول مائة ألف مهاجر يهودي [إلى فلسطين]. وقد رَدَّ إرنست بيفن، وزير خارجية بريطانيا، رَدًّا ساخرًا فقال إن الولايات المتحدة تريد لليهود المشردين أن يهاجروا إلى فلسطين «لأنها لا تريد كثيرين منهم في نيويورك» (٦٩) (××). وقبل بيفن بوقت طويل، كان موسوليني قد رَدَّ بالنبرة نفسها تقريبًا على سلف ترومان الذي كان قد طلب إليه، في عام ١٩٣٩، استقبال اليهود في أراضي المستعمرات الإيطالية: «طلب الرئيس روزفلت من

(×) يوضح دويتشر في الجملة التالية أنه يستخدم تعبير «الدولة الطوف» كمجاز للتعبير عن «هشاشة إسرائيل».

(××) كان إرنست بيفن يتحدث أمام المؤتمر السنوي لحزب العمال. وبحسب ما أوردته وكالة الأسوشييتد برس ونقل عنها في النيويورك بوست في ١٢ يونيو/ حزيران ١٩٤٦، فقد أعلن: «إن الدعوة في الولايات المتحدة إلى دفع مائة ألف مهاجر يهودي إلى فلسطين – وأنا لا أود أن يسيئ الأميركيون فهمي – إنما ترجع إلى أنهم لا يريدون كثيرين منهم في نيويورك».

بنيتو موسوليني السماح لليهود بالذهاب إلى إثيوبيا، التي كانت تحت الحكم الإيطالي؛ فتساءل الدوتشي لماذا لا يمكن توطين اللاجئين في الولايات المتحدة»(٧٠).

وبمجرد انتهاء الحرب وتكشُّف جميع أبعاد الفظاعات التي ارتكبت في معسكرات الاعتقال – على فرض أن هذه الفظاعات لم تكن معروفة بما يكفي بينما كان يجري تنفيذ «الحل النهائي»- فإن الرغبة في التخلص من اليهود المنكوبين بإرسالهم إلى أماكن أخرى قد تواصلت. والحال أن تأسيس دولة إسرائيل قد ساعد مساعدة مباشرة على تحقيق هذا الهدف: إن مائتي ألف من الناجين من المحرقة قد استقروا في الدولة الجديدة خلال العام الأول التالي لخلق هذه الدولة(٧١). فوفقًا للإحصاءات الرسمية، نجد أن أكثر من ٧٦ ٥٠٠ مهاجر قد وصلوا إلى هناك من أوروبا بين ١٥ مايو/ أيّار ١٩٤٨ ونهاية العام، وقد تلاهم ١٢٢ ٠٠٠ مهاجر آخر في عام ١٩٤٩(٧٢). وبالإضافة إلى الواقع المقزز المتمثل في أن بعض الدول سعت إلى حل المشكلة المتمثلة في الناجين من المحرقة على حساب الفلسطينيين مثلما يسعى بعض الدول اليوم، إلى التخلص من النفايات النووية المشعة بتصديرها إلى بلدان فقيرة، فقد حاولت الحركة الصهيونية بالطبع استغلال الموجات الصدمية التي تلت تحرير نزلاء معسكرات الاعتقال في عام ١٩٤٥. والحال أن وزيرًا أسبقًا للشئون الخارجية الإسرائيلية، هو شلومو بن عامي، قد أوضح ذلك تمامًا:

لم يعد مقصد الدبلوماسية الصهيونية هو بريطانيا وإنما الولايات المتحدة والرأي العام العالمي. ولم يكن هناك غير القليل من الأمل في تجنب حدوث صدام سافر مع الدولة المنتدَبَة التي كانت واقعة ساعتها في شباك تعهدات ووعود متناقضة للعرب واليهود. وكما حدث كثيرًا في تاريخ الصهيونية، فإن الكارثة اليهودية قد عززت القضية. فالحقيقة الكاملة والوقع المخيف لمحرقة يهود أوروبا، مع انكشافها على المستوى العالمي بعد الحرب، هما اللذان كانا آنذاك بمثابة منصة أمكن منها للدبلوماسية الصهيونية أن تعبئ الحكومات والرأي العام الدولي وصولاً إلى الهدف السياسي الرئيسي لهذه الدبلوماسية، ألا وهو إقامة دولة يهودية في فلسطين. وهكذا كانت الكارثة اليهودية، مرة أخرى، قوة دافعة للفكرة الصهيونية ودعامة لآفاقها(٧٣).

ولنضف، أخيرًا، أن المشروع الاشتراكي القومي [النازي] قد أسهم كثيرًا في تعزيز استعداد الييشوف للحرب. وهذا صحيح بكل من المعنى المادي، لأن يهود

فلسطين قد شاركوا في المجهود الحربي البريطاني، والمعنى السيكولوجي أيضًا، لأن هذا المشروع قد وهب الناشطين الصهيونيين عزيمة أكبر، ناشئة عن الشعور – وعن الوهم في رأي النقاد والمتشككين– بأنهم كانوا يقاتلون لإيجاد ردّ حاسم ونهائي على المحرقة. ومنذ لحظة إعلان دولة إسرائيل رسميًا، تبنت هذه الدولة بالكامل هذه الشرعنة القائمة على المحرقة والنضال المعادي للنازية. وكلمات «إعلان الاستقلال»، الذي تلاه بن جوريون في ١٤ مايو/ أيّار ١٩٤٨، معروفة جيدًا:

إن الكارثة التي حلت مؤخرًا بالشعب اليهودي – ذبح الملايين من اليهود في أوروبا– كانت دليلاً واضحًا آخر على إلحاح مهمة حل مشكلة تشرده بإعادة إقامة الدولة اليهودية في أرض إسرائيل، وهي الدولة التي ستفتح أبواب الوطن على اتساعها أمام كل يهودي وتضفي على الشعب اليهودي وضعية عضو كامل التميز في أسرة الأمم.

إن الناجين من المحرقة النازية في أوروبا، إلى جانب يهود من أجزاء أخرى من العالم، قد واصلوا الهجرة إلى أرض إسرائيل، غير عابئين بالمصاعب والقيود والمخاطر، ولم يكفوا قط عن تأكيد حقهم في حياة قوامها الكرامة والحرية والكدح الشريف في وطنهم القومي.

وفي الحرب العالمية الثانية، أسهم الشعب اليهودي على أرض إسرائيل بحصته الكاملة في نضال الأمم المحبة للحرية والسلم ضد قوى الشر النازي، وبفضل دماء جنوده ومجهوده الحربي فاز بالحق في اعتباره من بين الشعوب التي أسست الأمم المتحدة[٧٤].

والحاصل أن الحرب التالية بين الدولة الجديدة، من جهة، والفلسطينيين والبلدان العربية المجاورة لها، من الجهة الأخرى، قد انتهت بهزيمة المعسكر العربي وظهور مشكلة اللاجئين الفلسطينيين[٧٥]. وروايتا هذه الأحداث، الإسرائيلية والفلسطينية – العربية قد دارتا، بشكل لا مفر منه، منذ البداية، حول فصلين متتابعين جد مختلفين. فالمروية الإسرائيلية قد صورت **الإبادة** – الشوعاه– ورد الاعتبار عبر إقامة الدولة. أمّا المروية الفلسطينية والعربية فقد دارت حول الاغتصاب الذي قامت به الدولة و**الطرد** المصاحب لذلك – أي النكبة[٧٦].

قليلون من الناس يعرفون وأقل منهم يشيرون إلى أن مصطلح النكبة العربي، الذي راج في اللغات الغربية أيضًا منذ سنوات قليلة هو مرادف ممكن للشوعاه في العربية ؛ والمرادف الآخر الممكن هو **الكارثة**، وهي كلمة تستخدم الآن في الترجمة العربية للشوعاه تمييزًا لها عن الهولوكوست التي تترجم بالمحرقة. وذلك لأن النكبة تعني «الكارثة الأليمة». وفي البلدان العربية، كان مصطلح النكبة مستخدمًا منذ عام ١٩٤٨ لوصف قيام دولة إسرائيل وعواقبه: الحرب الإسرائيلية – العربية الأولى، هزيمة الجيوش العربية، نزوح الفلسطينيين الجماعي من الأراضي التي وقعت تحت سيطرة الدولة الجديدة ورفض هذه الدولة السماح للفلسطينيين بالعودة إلى ديارهم وأراضيهم بعد توقف العمليات الحربية[٧٧].

ومن بين أقوى تصويرات الطبيعة المأساوية للنزاع في الشرق الأوسط كون أن دولة خُلقت كملاذ لليهود المضطهدين، كان أقوى سبب لوجودها – وهو سبب أُشير إليه لدى قيامها– هو الترحيب الذي قَدَّمته إلى الناجين من المحرقة، قد حَلَّت مشكلة اليهود الأوروبيين الناجين الذين كانوا قد اختُزِلوا إلى وضعية اللاَّجئين أو «المشردين» بخلق مشكلة اللاَّجئين الفلسطينيين. أمَّا «قانون العودة»، الذي يملك بموجبه أي شخص يجري الاعتراف به كيهودي الحق في العيش في إسرائيل وفي الحصول على الجنسية الإسرائيلية، فقد أصبح حجر الزاوية في شرعنة الدولة الجديدة التي أنكرت في الوقت نفسه على اللاَّجئين الفلسطينيين «حق العودة» الذي لم يتوقفوا عن المطالبة به منذ ذلك الحين.

والحاصل أن التناظر بين مختلف المصطلحات – الشوعاه/ النكبة، المشرَّد/ اللاَّجئ، قانون العودة/ حق العودة، إدارة الغوث والتأهيل التابعة للأمم المتحدة/ وكالة الغوث والتشغيل التابعة للأمم المتحدة[×] (ويمكن إطالة القائمة) – يجب أن يدعونا إلى التوقف، حتى ولو أن الوضعين، كما هو واضح، ليسا متناظرين كل التناظر. والتشابهات بين الأسماء تقدم تصويرًا لافتًا على نحو خاص لتعقد المسألة كما تقدم تفسيرًا جزئيًا للمشاعر التي تستثيرها هذه الأسماء، إلى درجة أن البعض

(×) إدارة الغوث والتأهيل التابعة للأمم المتحدة، والتي أنشئت في عام ١٩٤٣، اهتمت بـ 'المشرَّدين' في أوروبا حتى عام ١٩٤٧ ؛ أمَّا وكالة الغوث والتشغيل التابعة للأمم المتحدة، والتي أنشئت في عام ١٩٤٩، فهي لا تزال تهتم باللاَّجئين الفلسطينيين.

قد وصل بهم الأمر إلى حد اتهام الفلسطينيين بتقليد إسرائيل. وهذا الاتهام يعيد إلى الأذهان بعض ما قاله الشاعر الفلسطيني محمود درويش للشاعرة الإسرائيلية هيليت يشورون خلال مقابلة أجرتها معه في عام ١٩٩٦: «أنتم [الإسرائيليون] غيورون من أي أحد يعترف العالم بأنه ضحية. فهذا احتكار إسرائيلي»[٧٨].

وهكذا فإن أكاديميين إسرائيلين، هما روث لين وإيلان جور زيئيف من جامعة حيفا، قد اتهما العرب بانتحال مصطلح الشوعاه. إذ لا يسع لين وجور زيئيف تكليف نفسيهما عناء الاهتمام بمحاولة معرفة الكلمة المستخدمة في العربية للإشارة إلى المأساة الفلسطينية (بل يبدو أن الكاتبين الإسرائيليين لم يسمعا أصلاً بمصطلح النكبة). «اقتداءً بالاستخدام الإسرائيلي لكلمة **الشوعاه** العبرية "الهولوكوست" للإشارة إلى إبادة اليهود على أيدي النازيين، يستخدم العرب كلمة **كارثه [كذا]** العربية 'الهولوكوست' [كذا] للتعبير عن جسامة الكارثة التي حلت بهم على أثر إقامة الدولة اليهودية»[٧٩]. وتمضي لين وجور زيئيف إلى حد الإيحاء بأن العرب قد استعاروا فكرة «حق العودة» من المرويات الخاصة بالمحرقة ! [٨٠]

وبالمثل، نجد أن ميئير ليتفاك وإستير ويبمان، وهما أكاديميان إسرائيليان ينتميان إلى مركز موشيه دايان بجامعة تل أبيب، قد حاولا الإيحاء منذ وقت غير بعيد بأن الفلسطينيين قد استلهموا، منذ البداية، الخطاب الإسرائيلي عن المحرقة: «لقد تركت مصطلحية وخطاب المحرقة أثرًا عميقًا على الخطاب الفلسطيني بشأن النكبة منذ أوائل ظهوره»[٨١]. ودعمًا لهذا الزعم، يستشهدان بمصدر يصعب اعتباره «موثوقًا به»، هو المترجم العربي لكتاب من تأليف أحد منكري وقوع المحرقة الفرنسيين. ويستطرد الكاتبان قائلين في الاتجاه نفسه: «إن جوانب أخرى لمصطلحية المحرقة قد أضفيت على الخطاب الفلسطيني بشأن **النكبة**. فـ'التدمير والخلاص' (**شوعاه و- جيئولا**) و'الهولوكوست والبعث' (**شوعاه و - تيحيًا**) إنما تتحول إلى ' **النكبة والمقاومة** ' أو '**الإصرار والنضال** '»[٨٢]. وهذا زعم متعسف، لأن الصيغ المشار إليها ليست متطابقة ولو أدنى تطابق. ثم إن ثنائيات الكلمات العربية المشار إليها ليست، بهذه الصفة، صيغًا عامة الاستخدام في «الخطاب الفلسطيني».

وفي عمل مشترك نُشر مؤخرًا، يتابع ليتفاك وويبمان الحجج التي أشرنا إليها للتوّ، وإن كانا قد أدركا الآن أن استخدام مصطلح النكبة – وهي كلمة عربية جد

شائعة- إنما يسبق النكبة نفسها إذ يرد في التحذيرات من الكارثة المحدقة في فلسطين. ومن ثم فإن كتابهما يرجع بالانتحال الذي يتهمان الفلسطينيين بارتكابه إلى فترة أسبق. «الواقع أن مصطلحية وخطاب الهولوكوست قد أثّرا تأثيرًا كبيرًا على الخطاب العربي بشأن النكبة منذ أواسط أربعينيات القرن العشرين، عندما ظهرت الهجرة إلى فلسطين بوصفها الحل لليهود المشردين في أوروبا»(٨٣).

والواقع أن «المصطلحية والخطاب» العربيين بشأن النكبة قد تطورا منذ عام ١٩٤٨ فصاعدًا في استقلال تام عن «مصطلحية وخطاب» الهولوكوست اللذين لم يكونا قد دخلا بعد في الاستخدام العام، وهو ما تشهد عليه كل الدراسات المتعلقة بتلقي الهولوكوست في كل من الغرب وإسرائيل نفسها. فكلمة **النكبة** قد بدأت في فرض نفسها في العالم العربي منذ عام ١٩٤٨ فصاعدًا كوسيلة للتشديد على جسامة هزيمةٍ سعى البعض إلى التهوين من شأنها بالإشارة إليها على أنها نكسة – وذلك في خطوة سوف يكررها الناصريون في عام ١٩٦٧ دون أن يحظوا بنجاح أفضل.

والحال أن الأكاديمي السوري قسطنطين زريق، وهو قومي عربي ليبرالي، هو الذي يُنسب الفضل إليه عمومًا في توسيع انتشار استخدام مصطلح **النكبة** كاسم لحدث مفرد – **النكبة** بألف ولام التعريف. وقد فعل ذلك في كراس ترك أثرًا عميقًا على الرأي العام: **معنى النكبة**، الذي نُشر في عام ١٩٤٨ وأعيد إصداره في طبعة ثانية في العام التالي. وفي المقدمة لهذا الكراس، أعلن الكاتب: «ليست هزيمة العرب في فلسطين بالنكسة البسيطة، أو بالشر الهين العابر، وإنما هي نكبة بكل ما في هذه الكلمة من معنى، ومحنة من أشد ما ابتُليَ به العرب في تاريخهم الطويل، على ما فيه من مِحَنٍ ومآسٍ»(٨٤).

والحاصل أن التعقد الاستثنائي للمشكلة التي تواجهنا، شأنه في ذلك شأن المشاعر التي تستثيرها، إنما يُعَدُّ أكثر من مجرد محصلة ناشئة عن تجربتي اضطهاد متعاقبتين. والتاريخ، على أي حال، حافل بأمثلة النزوح أو النفي القسري (سواء أكان فرديًا أم جماعيًا) للأشخاص المضطهَدين الذين يصبحون مضطهِدين بدورهم. والأمثلة التي ترد على الخاطر فورًا هي أمثلة الشيع الدينية المضطهَدة والشعوب التي تتعرض للترحيل لأسباب إثنية أو سياسية، بين أمثلة أخرى. على أن ما يجعل المشكلة الإسرائيلية – الفلسطينية مشكلة استثنائية هو، بالدرجة الأولى،

واقع أنه، فيما عدا اليهود الأوروبيين الذين هاجروا إلى فلسطين وأنشأوا إسرائيل، ما من جماعة سكانية منخرطة انخراطًا نشيطًا في مشروع «استعماري – استيطاني» في الأزمنة الحديثة كانت هاربة من اضطهاد طويل العهد ووحشي كالاضطهاد الذي مثلته المعاداة الأوروبية للسامية، أو أن هذه الجماعة كانت تتألف من ناجين من واحدة من أكثر الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية هولاً في التاريخ البشري – إن لم تكن، بالفعل، الجريمة الأكثر هولاً.

وآخذًا بعين الاعتبار هذا الواقع، أعلن محمود درويش لمحاورتِه في المقابلة التي أشرنا إليها قبل قليل: «أتعرفين لماذا نحن الفلسطينيين على هذه الدرجة من الشهرة ؟ إن السبب في ذلك هو أنكم عدونا. فالاهتمام بالمسألة الفلسطينية نابع من الاهتمام بالمسألة اليهودية. أجل، الناس مهتمون بكم وليس بي ... ! ولا يعكس الاهتمام الدولي بالمسألة الفلسطينية سوى اهتمام الناس بالمسألة اليهودية»[٨٥]. وبطبيعة الحال، ليس هذا سوى مبالغة قيلت في حرارة اللحظة. فمن المؤكد أن المأساة الفلسطينية كان من شأنها أن تجد صدى عالميًا واسعًا لو أن الغربيين الذين استوطنوا فلسطين كانوا، مثلاً، منتمين إلى شيعة بروتستانتية بدلاً من اليهود. وصحيح أن البُعد الأخلاقي كان من شأنه أن يكون أقل تعقيدًا، لكن النكبة كان من شأنها، على أي حال، أن تجد صدى جد ملحوظ، وإن لم يكن مساويًا. فكيف يتعين علينا إذًا تفسير أهمية المأساة الفلسطينية، بصرف النظر عن يهودية إسرائيل ؟

لا يمكن أن يقال بإنصاف أن «اقتلاع» الفلسطينيين – إذا ما استعرنا التعبير الذي استخدمه بيير بورديو وعبد الملك صياد لوصف الجماعات السكانية الريفية التي فَرَضَ الجيش الفرنسي «تجميعها» في مخيمات في الجزائر المستعمرة[٨٦] – كان شاملاً أو وحشيًا بشكل استثنائي. ولنأخذ حالة الجزائريين كمثال، مادمنا قد أتينا على ذكرها للتوّ. ففي الجزائر، نجد أن نحو مليونين من «الأشخاص الذين جرى تجميعهم» كانوا تحت السيطرة المباشرة للجيش الاستعماري الفرنسي، وهو جيش يشحب الجيش الإسرائيلي أمام وحشيته. إذ لا يمكن مقارنة أي من المذابح التي اقترفتها القوات الإسرائيلية ضد الفلسطينيين – من حيث حجمها – بالمذابح التي اقترفها الجيش الفرنسي في مايو/ أيَّار ١٩٤٥ في مدينتي سطيف وقالمة الجزائريتين. ولكي لا نستشهد إلاَّ بحالة واحدة، فإن عدة آلاف من الأشخاص –

عشرات الآلاف، بحسب التقديرات الجزائرية- قد ذُبحوا هناك في غضون أسابيع قليلة. وبالمثل، يعلم الجميع أن ما أُرغمت الشعوب السوداء في ما تحت الصحراء الأفريقية على مكابدته خلال الفترة «التمدينية» الطويلة في تاريخ الإمبراطوريات الاستعمارية، من العبودية إلى الإبادات الحقيقية (والتي غالبًا ما لا يشار إليها حتى اليوم)، كان أفظع كثيرًا حتى من الهول الذي حل بالجزائريين.

ولا يمكن لأحد عليم بحقائق الموضوع أن ينكر أن ما حل بالفلسطينيين، على مستوى الفظائع الاستعمارية، إنما يُعَدُّ بعيدًا عن أن يكون الأسوأ. والوحيدون الذين يمكن التماس العذر لهم إذا ما رأوا غير ذلك هم أولئك الذين يتعرضون تعرضًا مباشرًا لما حل بهم وتعوزهم المرتكزات الضرورية للمقارنة. على أن الفلسطينيين لا يمكنهم أن يطبقوا على أنفسهم، عن علم وبشكل مشروع، صيغ التميز التي تناسب إبادة اليهود. وقد تساءل إدوارد سعيد في المقال الذي أسلفنا الاستشهاد به: «من الذي يريد المعادلة على المستوى الأخلاقي بين الإبادة الجماعية والتجريد الجماعي من الحقوق؟ سوف يكون من الغباء مجرد محاولة ذلك»(٨٧). ومن المؤكد أن بينِي موريس على حق تمامًا عندما يقول أن دير ياسين، القرية الفلسطينية التي سقط فيها مائة وعشرون شخصًا ضحايا لمذبحة اقترفتها قوات الإرجون المنتمية إلى الحركة الصهيونية التصحيحية في عام ١٩٤٨ «لم تكن سربرنيتسا»(٨٨) (المدينة البوسنوية التي ذُبح فيها ثمانية آلاف من الأشخاص على أيدي قوات جمهورية صرب البوسنة في عام ١٩٩٥).

فكيف يمكن إذًا تفسير كون الاضطهاد الذي كابده الفلسطينيون على أيدي الإسرائيليين يتمتع بهذه المكانة الواسعة بين القضايا التي يدور الجدل الحار بشأنها في زماننا؟ هناك عدة أسباب لذلك. وأحد هذه الأسباب هو أن إسرائيل هي الدولة الاستيطانية الاستعمارية الأوروبية الوحيدة التي لا يزال يتعين فيها استعادة الحقوق السياسية للسكان الأصليين – فيما عدا حالات كأميركا الشمالية وأستراليا، حيث أدى الاستيطان إلى محو السكان الأصليين تقريبا. ومع اختفاء نظام الأبارتهيد من جنوب أفريقيا في عام ١٩٩٤، أصبحت المسألة الفلسطينية هي آخر المسائل المهمة والساخنة الناتجة عن الاستعمار الأوروبي. وإسرائيل الآن هي الدولة الوحيدة في العالم التي تجمع بين ثلاثة أشكال للاضطهاد الاستعماري. فالمنتمون إلى الأقلية

الفلسطينية الذين ظلوا على أرض الدولة بعد ١٩٤٨ («العرب الإسرائيليون») لهم وضعية مواطنين من الدرجة الثانية ؛ ومنذ ١٩٦٧، فإن سكان الضفة الغربية وغزة لهم وضعية سكان تحت الاحتلال الأجنبي أو السيطرة المباشرة من جانب المحتلين السابقين ؛ أمَّا الغالبية العظمى من الفلسطينيين فلها وضعية شعب اقتلع من أرضه وحُرم من العودة إليها. ومعظم هؤلاء المقتلَعين يعيشون في مخيمات لاجئين على حدود الدولة الاستعمارية أو في الأراضي التي تسيطر عليها ؛ وقد انضم بعضهم إلى الشتات الفلسطيني الواسع، بينما يحيا البعض الآخر من المقتلَعين ضمن حدود ١٩٤٩، أي أنهم «أناس مشرَّدون في الداخل».

واستمرار هذه الأشكال الاستعمارية للاضطهاد يجعل من إسرائيل ظاهرة انقضى زمانها، بمعنى ما. فهي دولة استعمارية ولدت في اللحظة ذاتها التي كانت فيها سيرورة تصفية الاستعمار آخذة بالبدء في الانطلاق بقوة، فجمعت بين تأكيد القاعدة والاستثناء. ومن هنا الالتباس العميق لـ«حرب استقلال» تحولت إلى حرب فتح استعماري مرورًا بإعلان استقلال جرى اعتباره إعلان ضم في نظر غالبية شعب البلد – فلسطين بحدود الانتداب- الذي تُليَ هذا الإعلان على أرضه بكل جدية في ١٤ مايو/ أيَّار ١٩٤٨.

وحتى في الأرض التي خصصتها لـ«الدولة اليهودية» في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧ جمعيةٌ عامةٌ للأمم المتحدة قلَّما كان «العالم الثالث» القادم مُمَثَّلاً فيها[٨٩]- وهي أرض سوف يجري توسيعها توسيعًا مهمًّا، بالقوة العسكرية، خلال الحرب الإسرائيلية – العربية الأولى- نجد أن قرابة نصف السكان المقيمين فيها قد اعتبروا إعلان استقلال إسرائيل تعديًا، بمجرد تلاوته. ففي ذلك الوقت، نجد أن هوة آخذة بالاتساع قد فصلت من اعتبروا خلق إسرائيل عملاً تحريريًّا يتميز بأهمية من الدرجة الأولى – بوصفه خلاصًا من تاريخ اضطهاد اليهود الأوروبيين الذي دام قرونًا – عن أولئك الذين اعتبروه إقامة لكيان استعماري على حساب السكان من أهل البلد. فبالنسبة لهؤلاء السكان، كان «إعلان الاستقلال» عام ١٩٤٨ مساويًا للإعلانات اللاحقة التي صدرت في عام ١٩٦١ ثم في عام ١٩٦٥، من جانب إفرازين متأخرين للإمبراطورية الاستعمارية البريطانية، جمهورية جنوب أفريقيا المستقلة وروديسيا، بحسب الترتيب. وكما كتب الصحافي الأميركي

الشهير إ زيدور فينستين ستون في عام ١٩٦٧، فإن: «كون الجماعة اليهودية في فلسطين قد حاربت البريطانيين فيما بعد لا يشكل برهانًا على عدم كونها انغراسًا استعماريًّا مثلما لا تشكل حروب المستوطنين البريطانيين المماثلة ضد بلدهم الأم، من الثورة الأميركية إلى روديسيا [برهانًا على عدم كونهم انغراسًا استعماريًّا]» [٩٠].

على أن النظر إلى إسرائيل على أنها نتاج حرب استقلال مضادة للاستعمار قد ساد طويلاً في الغرب. وقد تغير هذا النظر تغيرًا حاسمًا جرَّاء حرب يونيو/ حزيران ١٩٦٧، التي أخلت خلالها أسطورةُ إسرائيل – كداوودٍ يواجه خطر إبادة صادرٍ عن مارد البلدان العربية المجاورة – مكانها لتحل فيه صورة إسرائيل كدولة «شعب نخبوي وواثق بنفسه ومهيمن»، بحسب قول الجنرال شارل ديجول، في صيغة أثارت صخبًا عظيمًا في وقتها. فقد تعرضت هذه العبارة لنقد واسع ومشروع لأنها لم تكن مجردة من الإيحاءات المعادية للسامية: فالرئيس الفرنسي قد استهدف ما «كان عليه اليهود دومًا»[٩١]، في نظره.

والحاصل أن الاعتراف بواقع أن إسرائيل قوة استعمارية قد تأخر في الغرب (تأخر من جانب اليسار أكثر من تأخره من جانب اليمين) و، بطبيعة الحال، في إسرائيل نفسها. وكانت المسافة المؤدية إلى هذا الاعتراف كبيرة. فهي تمتد من الفترة التي نشرت فيها مجلة جان بول سارتر **الأزمنة الحديثة** عددًا ضخمًا حول النزاع الإسرائيلي – العربي على أثر حرب ١٩٦٧[٩٢]، وهو عدد كان لا يزال فيه عنوان دراسة مكسيم رودنسون الرائعة التي شخص فيها إسرائيل بأنها «دولة استعمارية – استيطانية» مقيَّدًا بعلامة استفهام[٩٣]، وصولاً إلى الاعتراف دون خجل بهذا الواقع نفسه من جانب بنّي موريس، أشهر «المؤرخين الإسرائيليين الجدد»، الذي لم يتردد في أن يكتب، في عام ١٩٩٩: «لقد كانت الصهيونية إيديولوجيةً وحركةً استعمارية وتوسعية»[٩٤]. وقد لخص أوري رام الخطاب الإسرائيلي «بعد الصهيوني» حول المسألة على النحو التالي:

> إسرائيل مجتمع استيطاني – استعماري شأن مجتمعات أوروبية بيضاء أخرى كأستراليا أو جنوب أفريقيا. وسواء أكان طرد الفلسطينيين في عام ١٩٤٨ مُتَعَمَّدًا (مسألة الترانسفير)، أم نتيجة غير مقصودة من نتائج الحرب، فإن إسرائيل مسئولة إلى حد بعيد عن مشكلة اللاجئين.

وكان اكتساب الأرض والعمل مبدأ معلنًا للصهيونية العمالية، والنتيجة المنطقية المترتبة عليه هي إزاحة الفلسطينيين والتفرقة ضدهم[٩٥].

وعلى هذه الخلفية، يظهر النضال الفلسطيني على ما هو عليه في الواقع: إنه النضال المهم الأخير ضد الاستعمار في التاريخ العالمي. وقد حصل سكان «روديسيا» الأصليون على الحقوق السياسية نفسها التي يتمتع بها السكان المنحدرون من أصول استعمارية في عام ١٩٦٠ ؛ ثم دخل البلد بعد ذلك في تجربة استقلال ثان ونزع حقيقي للاستعمار باسم زيمبابوي. وسكان جنوب أفريقيا الأصليون، بدورهم، كسبوا الحقوق السياسية نفسها التي يتمتع بها السكان المنحدرون من أصول استعمارية بحلول عام ١٩٩٤[٩٦]. لكن سكان فلسطين الأصليين مازالوا يخوضون نضالاً مريرًا من أجل الاعتراف بحقهم في السيادة على ما لا يزيد عن خُمس أرض أجدادهم – الجزء الذي لم تستول عليه إسرائيل فورًا في عام ١٩٤٨، لكنها احتلته بعد ذلك بتسع عشرة سنة.

والحاصل أن استمرار الاضطهاد الاستعماري الإسرائيلي في وجه الاتجاه السائد للتاريخ العالمي إنما يزيده سوءًا منحنى صاعد للعنف الخانق. فتاريخ إسرائيل مُرَقّنٌ بالحروب، وهي قد خاضت سبع حروب رئيسية في ستين سنة، في ١٩٤٨ و١٩٥٦ و١٩٦٧ و١٩٧٣ و١٩٨٢ و٢٠٠٦ و٢٠٠٨ – ٢٠٠٩ ؛ وكانت الحربان الأخيرتان الأشد وحشية بين جميع الحروب التي خاضتها. وكل حرب من هذه الحروب أثارت الخوف العميق في العالم بأسره، وذلك بسبب الموقع الاستراتيجي لمسرح الحرب. ولنقارن وضع أولئك الذين تجاهلتهم نزعة إنسانوية ذات معايير مختلفة حيال أوضاع مختلفة: إن ٥,٤ مليون إنسان قد ماتوا بسبب الحرب في الكونغو في السنوات العشر المنقضية منذ عام ١٩٩٨– نحو ٤٥ ٠٠٠ إنسان شهريًا أو ١ ٥٠٠ إنسان يوميًا في عام ٢٠٠٨، وفقًا لتقديرات منظمة غير حكومية أميركية[٩٧]. فذوو البشرة السوداء أقل قيمة من الذهب الأسود.

على أن الأسباب المحدِّدة للأهمية الدولية للحروب في الشرق الأدنى لا تغير واقع أن الاضطهاد الإسرائيلي للفلسطينيين قد بلغ الآن أعلى مستوى تاريخي له إلى الآن. فهو قد قفز من ذروة إلى أخرى في السنوات الأخيرة، بدءًا بتولي آرئيل

شارون قيادة الحكومة الإسرائيلية في سنة ٢٠٠١ والذي تلته إعادة احتلال الضفة الغربية في عام ٢٠٠٢ بهدف سحق الانتفاضة الثانية، وصولاً إلى حصار غزة في عام ٢٠٠٦ والهجمات المتكررة عليها منذ ذلك الحين. وهكذا فإن المأساة الفلسطينية قد أصبحت تمثل، بفضل تأخر الأوان الذي أشرنا إليه بالفعل، المحصلة السلبية لاستعمار يعتبر عمومًا شيئًا ينتمي إلى الماضي. والأسوأ من ذلك هو أن القوة الاستعمارية الصهيونية مازالت تتمسك بأرض استولت عليها في وجه مقاومة ذات كثافة وإصرار كان من شأنها أن تهزم كل أشكال الاستعمار الأخرى، خاصة بالنظر إلى التكلفة الإجمالية التي يتحملها المجتمع الإسرائيلي لمشروعه الاستعماري في الضفة الغربية.

نحن، باختصار، إزاء مشروع استعماري انبثق في وقت كانت الإيديولوچية الاستعمارية قد بدأت تنحسر فيه، وهو مشروع أصبح أكثر جمودًا في وقت تُعَدُّ فيه الإيديولوچية السائدة دوليًا، ثقافة العمل الإنساني وحقوق الإنسان الفردية، معادية بشكل متزايد لدسائسه. ومن الصعب أن تكون النتيجة مفاجئة: إن صورة إسرائيل قد تدهورت بشكل لا مفر منه. وقد شهدت الأعوام القليلة الماضية علامات كثيرة على ذلك. وهكذا نجد، وفقًا لاستطلاع للآراء أجرته الـ BBC في أربعة وثلاثين بلدًا ونُشر في ٢ أبريل/ نيسان ٢٠٠٨ – قبل عدة أشهر من الهجوم الرهيب الذي جرى شنه على غزة في نهاية العام، والذي من المؤكد أنه كان ذا أثر سلبي جسيم على فكرة الناس عن البلد– أنَّ إسرائيل كانت، بعد إيران، الدولة ذات الصورة الأسوأ في العالم: إن نسبة ٥٤% ونسبة ٥٢% من أولئك الذين جرى استطلاع آرائهم قد قالوا إن تأثير إيران وإسرائيل، بحسب الترتيب، تأثير سلبي[٩٨]. وقد أشار استطلاع آخر للآراء، في عام ٢٠٠٣، إلى أن تسعة وخمسين في المائة من الأوروبيين يرون أن إسرائيل تمثل تهديدًا للسلم، في حين أن ثلاثة وخمسين في المائة فقط قد رأوا الرأي نفسه فيما يتعلق بإيران. والحاصل أن رومانو پرودي، الذي كان آنذاك رئيس المفوضية الأوروبية، قد اعتبر ذلك دليلاً على «استمرار وجود تحيز» وأعرب بشكل ديموقراطي عن «قرفه» من غالبية الواقعين تحت إدارته[٩٩]. وما هذا غير مظهر واحد بين مظاهر كثيرة للأسلوب الذي تدعم به

المؤسسات الأوروبية القيادية عمليًا استخدام إسرائيل الذرائعي للمحرقة. لأنه كلما تدهورت صورة «الدولة اليهودية» - خاصة في الغرب، حيث تعني صورتها الكثير بالنسبة لها- اتجهت إلى المحرقة لدعم شرعنتها الإيديولوچية.

والسبب هو أن الغرب - بصرف النظر عن رواسب رهاب اليهود ومعاداة السامية، التي لا تحيا اليوم إلاَّ بين صفوف أقلية - إنما يواصل، محقًا، النظر إلى المحرقة نظرة المذنبين، في حين أن العالم العربي ومعظم العالم الثالث ينظران إلى الدولة التي تدّعي النطق باسم **ضحايا** تلك المحرقة عينها، نتيجة لتضامنهما وتماهيهما مع الفلسطينيين، من زاوية **ضحايا** كل من النكبة وأفعال إسرائيل التالية لها. وهذا الواقع قوي الأثر على تلقي المحرقة في المشرق العربي، كما أنه يُعقِّدُ من هذا التلقي تعقيدًا فريدًا.

الهوامش

1 - Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, 3ème éd., Yale University Press, New Haven, 2003.

2 - *Ibid.*, vol. I, « Preface to the First Edition » (1961), p. xv.

3 - Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La découverte, Paris, 1997.

4 - Esther Benbassa, *La souffrance comme identité*, Fayard, Paris, 2007, p. 156-174.

5 - United States Holocaust Memorial Museum, « Frequently Asked Questions: About the Holocaust » – sur Internet :

http://www.ushmm.org/research/library/faq/details.php?topic=01#02

6 - Zev Garber et Bruce Zuckerman, « Why Do We Call the Holocaust "The Holocaust"? An Inquiry Into the Psychology of Labels », in Yehuda Bauer et al., éd., *Remembering for the Future : Working Papers and Addenda*, Vol. II, *The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon, Oxford, 1989, p. 1879-1892 (p. 1882-1883). Cet article est reproduit dans Garber, *Shoah: The Paradigmatic Genocide: Essays in Exegesis and Eisegesis*, University Press of America, Lanham, 1994.

7 - *Ibid.*, p. 1886.

8 - Arno Mayer, *Why Did the Heavens not Darken?: The Final Solution in History*, Pantheon Books, New York, 1990, p. 16.

9 - Michael Marrus, *The Holocaust in History*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1988, p. 3.

10- Yad Vashem, « The Holocaust: definition and preliminary discussion » – sur Internet :

http://www1.yadvashem.org/Odot/prog/index_before_change_table.asp?gate=-2

11- Voir à ce sujet Neville Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I*, University of California Press, Berkeley, 1976, et Rashid Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York, 1997.

12- *Ibid.*

13- Voir les statistiques de la population et de l'immigration dans Walid Khalidi, éd., *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem Until 1948*, Institute for Palestine Studies, Washington, 1987, p. 841-843.

14- Mitchell Bard, « British Restrictions on Jewish Immigration », Jewish Virtual Library – sur Internet :

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/mandate.html

15- L'œuvre de référence sur les réactions des Arabes de Palestine à la colonisation sioniste reste l'ouvrage en deux volumes de Yehoshua Porath, *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*, Cass, Londres, 1974, et *The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939: From Riots to Rebellion*, Cass, Londres, 1977. Pour une description vivante des circonstances des émeutes, comme de toute la période du mandat, voir Tom Segev, *One Palestine Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, Metropolitan, New York, 2000.

16- Benny Morris, *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1998*, 2ème éd., Vintage, New York, 2001, p. 107.

17- Bard, « British Restrictions on Jewish Immigration ».

18- Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2007*, Jérusalem, 2007, Table 4.2, p. 228.

19- Ze'ev Venia Hadari, *Second Exodus: The Full Story of Jewish Illegal Immigration to Palestine, 1945-1948*, Vallentine Mitchell, Londres, 1991, p. 3.

20- Israel Ministry of Foreign Affairs, « Aliya and Absorption », 29 octobre 2002 – sur Internet :

http://www.mfa.gov.il/MFA/History/Modern+History/Centenary+of+Zionism/Aliya+and+Absorption.htm

21- Idith Zertal, *From Catastrophe to Power: Holocaust Survivors and the Emergence of Israel*, University of California Press, Berkeley, 1998, p. 1.

22- Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Owl Books, New York, 2000, p. 154.

23- Walid Khalidi, éd., *From Haven to Conquest*, p. 842-843.

24- Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2007*, Table 2.25, p. 158.

25- Pour un exposé synthétique de la politique nazie envers les Juifs d'Allemagne avant 1939, voir Richard Evans, *The Third Reich in Power 1933-1939*, The Penguin Press, New York, 2005, chapitre 6 : « Towards the Racial Utopia ».

26- Lukasz Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966, p. 32.

27- Francis Nicosia, « Arab Nationalism and National Socialist Germany, 1933-1939: Ideological and Strategic Incompatibility », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, n° 3, novembre 1980, p. 351-372 (p. 358-359).

28- Nicosia, *The Third Reich & the Palestine Question*, 2nd ed., Transaction, New Brunswick, 2000, p. 159-160.

29- *Ibid.*, p. 212 (tableau).

30- Sur l'accord Haavara, voir ibid., ch. 3, « The Development of the Haavara Transfer Agreement », p. 29-49, ainsi que le dernier ouvrage du même auteur, que l'on peut considérer comme œuvre de référence sur le sujet des rapports entre sionistes et nazis, Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany, Cambridge University Press, New York, 2008 ; Edwin Black, The Transfer Agreement: The Dramatic Story of the Pact Between the Third Reich and Jewish Palestine, nouvelle éd. mise à jour, Dialog Press, Washington, 1999 ;

عبد الرحمن عبد الغني، ألمانيا النازية وفلسطين، ١٩٣٣-١٩٤٥، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٥، ص ص ٤٨-١٨٦ ؛

et Segev, The Seventh Million, ch. 1, « The Streets are Paved with Money », p. 15-34.

31- *Ibid.*, p. 29.

32- United States Holocaust Memorial Museum, *Holocaust Encyclopedia*, « German Jewish Refugees, 1933-1939 » – sur Internet :

http://www.ushmm.org/wlc/article.php?lang=en&ModuleId=10005468

33- Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 1985*, Jérusalem, 1985, Table V/4, p. 154.

34- Segev, *One Palestine Complete*, p. 377.

35- Théodore Herzl, *L'État des Juifs* (publié à l'origine en allemand en 1896), La découverte, Paris, 1989, p. 17.

36- Shabtai Teveth, *Ben-Gurion: The Burning Ground, 1886-1948*, Houghton Mifflin, Boston, 1987, p. 850.

37- Michel Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1983, p. 38.

38- Teveth, *Ben-Gurion*, p. 848. Pour un examen fouillé de la question de l'attitude de la direction du Yishouv durant la Seconde Guerre mondiale, voir Dina Porat, *The Blue and the Yellow Stars of David: The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust, 1939-1945*, Harvard University Press, Cambridge, 1990. Signalons que Teveth, ultérieurement piqué au vif par la critique « post-sioniste » de Ben-Gourion sur ce même thème – celle de Tom Segev au premier chef – consacra un ouvrage entier à la défense du bilan du père fondateur, *Ben-Gurion and the Holocaust*, Harcourt Brace & Co, New York, 1996. Pour une discussion modérément apologétique des positions de Ben Gourion et du Mapai, voir Hava Wagman Eshkoli, « Three Attitudes Toward the Holocaust within Mapai, 1933-1945 », *Journal of Israeli History*, vol. 14, n° 1, 1993, p. 73-94. Pour la période de l'après-guerre jusqu'en 1948, voir Zertal, *From Catastrophe to Power*.

39- Cité dans Segev, *The Seventh Million*, p. 28.

40- Segev, *One Palestine, Complete*, p. 394.

41- Hilberg, *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*, HarperCollins, New York, 1992, p. 227.

42- Voir Porat, « Al-domi: Palestinian Intellectuals and the Holocaust, 1943-1945 », *Journal of Israeli History*, vol. 5, n° 1, 1984, p. 97-124.

43- Thomas Kolsky, *Jews Against Zionism: The American Council for Judaism, 1942-1948*, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

44- UNSCOP, « Report to the General Assembly », *Official Records of the Second Session of the General Assembly*, Supplement n° 11, A/364, 3 septembre 1947, United Nations, New York – sur Internet :

http://domino.un.org/UNISPAL.NSF/9a798adbf322aff38525617b006d88d7/07175de9fa2de563852568d3006e10f3?OpenDocument

45- Adam Garfinkle, « On the Origin, Meaning, Use and Abuse of a Phrase », *Middle Eastern Studies*, vol. 27, n° 4, 1991, p. 539-550.

46- Segev, *One Palestine Complete*, p. 404.

47- Israel Zangwill, cité par Kevin MacDonald dans « Jewish Involvement in Shaping American Immigration Policy, 1881-1965: A Historical Review », *Population and Environment*, vol. 19, n° 4, mars 1998, p. 311-312. Sur Zangwill, voir Hani Faris, « Israel Zangwill's Challenge to Zionism », *Journal of Palestine Studies*, vol. 4, n° 3, Spring, 1975, p. 74-90.

48- Voir Beverley Hooper, « Steinberg, Isaac Nachman (1888-1957) », *Australian Dictionary of Biography*, Vol. 16, Melbourne University Press, Melbourne, 2002, p. 298-299 – sur Internet :

http://www.adb.online.anu.edu.au/biogs/A160362b.htm.

49- Le texte intégral du « Programme de Biltmore » est disponible sur Internet :

http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Zionism/BiltProg.html

50- Aaron Berman, *Nazism, the Jews, and American Zionism, 1933-1948*, Wayne State University Press, Detroit, 1990, p. 183.

51- David Wyman, *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941-1945*, Pantheon Books, New York, 1984, p. 175.

52- *Ibid.*, p. 176-177. Voir aussi Carol Silverman, « The American Jewish Community, the Roosevelt Administration, and the Holocaust », in Thomas Howard et William Pederson, éd., *Franklin D. Roosevelt and the Formation of the Modern World*, M. E. Sharpe, New York, 2003, p. 188-207.

53- Cité dans Segev, *The Seventh Million*, p. 28.

54- Nicosia, *Zionism and Anti-Semitism*, Cambridge University Press, New York, p. 289.

55- Berman, *Nazism, the Jews, and American Zionism*, p. 181.

56- « Evian Conference », *This Month in Holocaust History: July*, Yad Vashem, Jérusalem – sur Internet :

http://www1.yadvashem.org/about_holocaust/month_in_holocaust/july/july_lexicon/evian_conference.html

57- Edward Said, « Bases for Coexistence », in *The End of the Peace Process: Oslo and After*, Vintage, New York, 2001, p. 205-209 (p. 207).

صدر المقال أولاً بالترجمة العربية تحت عنوان «أسس للتعايش» في صحيفة الحياة اللندنية بتاريخ ٥ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩٧، وصدر بالإنجليزية في اليوم التالـــــي في *Al-Ahram Weekly* [الترجمة العربية، هنا، ترجمتنا. – م.]

58- *Ibid.*, p. 207-208.

59- Joseph Massad, « Palestinian and Jewish History: Recognition or Submission? », *Journal of Palestine Studies*, vol. 30, n° 1, automne 2000, pp. 52-67 (p. 62).

60- Voir l'argumentaire partisan de David Arnow, « The Holocaust and the Birth of Israel: Reassessing the Causal Relationship », *Journal of Israeli History*, vol. 15, n° 3, 1994, p. 257-281. Voir aussi le commentaire d'Anita Shapira dans son *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 342.

61- Yehuda Bauer, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Haven, 2001, p. 258.

62- *Ibid.*

63- Segev, *The Seventh Million*, p. 432.

64- Hannah Torok-Yablonka, « The Recruitment of Holocaust Survivors during the War of Independence », *Journal of Israeli History*, vol. 13, n° 1, 1992, p. 43-56.

65- Bauer, *Rethinking the Holocaust*, p. 259.

66- Said, « Bases for Coexistence », p. 209.

67- Isaac Deutscher, « Israel's Spiritual Climate » (publié à l'origine dans *The Reporter*, avril-mai 1954), in *The Non-Jewish Jew and other essays*, Oxford University Press, Londres, 1968, p. 112.

68- Walid Khalidi, « Introduction », in Walid Khalidi, ed., *From Haven to Conquest*, p. lxxii.

69- Bard, « British Restrictions on Jewish Immigration ».

70- Segev, *One Palestine Complete*, p. 439n.

71- Segev, *The Seventh Million*, p. 154.

72- Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2007*, Table 4.2, p. 228.

73- Shlomo Ben-Ami, *Scars of War, Wounds of Peace: The Israeli-Arab Tragedy*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2005, p. 28.

74- « La Déclaration d'Indépendance d'Israël. 14 mai 1948 », Israel Ministry of Foreign Affairs (la traduction d'Eretz Israël a été ici changée de « pays d'Israël » en « terre d'Israël ») – sur Internet :

http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1900_1949/La%20Declaration%20d-Independance%20d-Israel

75- Pour l'état du débat sur cette question, voir Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, et Ilan Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld, Oxford, 2006.

76- Elias Sanbar, *Palestine 1948. L'expulsion*, Livres de la Revue d'études palestiniennes, Institute for Palestine Studies, Washington DC, 1984 ; Nur Masalha, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Institute for Palestine Studies, Washington DC, 1992.

77- Sur la mémoire de la Nakba, voir Ahmad Sa'di et Lila Abu-Lughod, éd., *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, Columbia University Press, New York, 2007.

78- Mahmoud Darwish, « Interview avec Hilit Yeshurun à Rabat Amon [Amman], 7 février 1996 », *Hadarim*, n° 12, printemps 1996, p. 172-198 (en hébreu). Traduction française dans *Revue d'études palestiniennes*, n° 9, automne 1996 ; reproduite dans Darwish, *La Palestine comme métaphore. Entretiens*, Actes Sud, Paris, 1997, p. 107-167 (p. 155).

79- Ruth Linn et Ilan Gur-Ze'ev, « Holocaust as Metaphor: Arab and Israeli use of the Same Symbol », *Metaphor and Symbolic Activity*, vol. 3, n° 11, 1996, p. 195-206 (p. 196).

لنشر مع ذلك إلى أنه كان قد صدر في العراق في عام ١٩٤٩ عمل بقلم محمود فهمي درويش يحمل عنوان كارثة فلسطين (مطبعة الرابطة، بغداد) قبل أن يفرض مصطلح النكبة نفسه بشكل حاسم ونهائي.

80- Linn et Gur-Ze'ev, « Holocaust as Metaphor », p. 198.

81- Meir Litvak and Esther Webman, « Perceptions of the Holocaust in Palestinian Public Discourse », *Israel Studies*, vol. 8, n. 3, Automne 2003, p. 123-140 (p. 130).

82- *Ibid.*

83- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*, Hurst & Co, Londres, 2009, p. 313.

٨٤- قسطنطين زريق، معنى النكبة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٤٨، ص ٥.

وحول زريق، انظر العمل الذي كَرَّسَهُ له عزيز العظمة، قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠٣.

85- Darwish, *La Palestine comme métaphore*, p. 153-154.

86- Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, Paris, 1964.

87- Said, « Bases for Coexistence », p. 208.

88- Morris, « The Historiography of Deir Yassin », *Journal of Israeli History*, vol. 24, n° 1, mars 2005, p. 79-107 (p. 101).

89- Sur les circonstances de l'adoption de la résolution de l'Assemblée générale de l'ONU sur la partition de la Palestine, voir Walid Khalidi, « Revisiting the UNGA Partition Resolution », in Pappé, éd., *The Israel/Palestine Question: A Reader*, 2nd ed., Routledge, Londres, 2007, p. 97-114.

90- I.F. Stone, « For a New Approach to the Israeli-Arab Conflict », *New York Review of Books*, 3 août 1967 – reproduit dans Gary Smith, éd., *Zionism–The Dream and the Reality: a Jewish Critique*, Barnes & Noble, New York, 1974, p. 197-217 (p. 207).

81- Général de Gaulle, conférence de presse du 27 novembre 1967. On trouvera à la fois de larges extraits de l'allocution du général de Gaulle et sa critique par Raymond Aron dans l'ouvrage de ce dernier, *De Gaulle, Israël et les Juifs*, Plon, Paris, 1968. Un long extrait du texte original français est disponible sur Internet :

http://www.swans.com/library/dossiers/gaulle67.html

82- *Le conflit israélo-arabe*, numéro spécial de la revue *Les Temps modernes*, n° 253 bis, 1967.

93- Maxime Rodinson, « Israël, fait colonial ? », dans *Le conflit israélo-arabe*, p. 17-88 (article reproduit dans Rodinson, *Peuple juif ou problème juif ?*, Maspero, Paris, 1981).

حاول برنارد أفيشاي، في عام ١٩٧٥، دحض هذا التشخيص بإجراء تمييز متحذلق بين الاستيطان والاستعمار وبالإشارة إلى التوجه الاشتراكي للحركة الصهيونية

(« Zionist Colonialism: Myth and Dilemma », dans son recueil *A New Israel: Democracy in Crisis, 1973-1988*, Ticknor & Fields, New York, 1990, p. 179-195).

وتتمثل مناقشة أخرى أصيلة للتشخيص الاستعماري في محاولة ديريك بينسلار إيجاد تمييز بين إسرائيل قبل ١٩٦٧ وإسرائيل بعد الحرب، فإسرائيل الأخيرة هذه وحدها دولة استعمارية بحسب رأي الكاتب

(« Zionism, Colonialism, Postcolonialism », in Anita Shapira et Derek Penslar, *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, Frank Cass, Londres, 2003, p. 84-98).

ومجموعة الدراسات هذه نفسها، والتي أشرف عليها كل من شابيرا وبينسلار، تتضمن نقدًا آخر لـــ «المدرسة الاستعمارية» بقلم:

Avi Bareli (« Forgetting Europe: Perspectives on the debate about Zionism and Colonialism », *ibid.*, p. 99-120).

94- Morris, *Righteous Victims*, p. 676.

ولنلحظ، على أي حال، أن موريس يبدو هنا أنه يختار التمييز الذي قام به أفيشاي وذلك باستخدامه الصفة «colonizing» بدلاً من الصفة «colonial» أو «colonialist». وحول طبيعة المشروع الصهيوني الاستعمارية، انظر:

Gabriel Piterberg, *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, Verso, Londres, 2008, ch. 2 en particulier, « The Zionist Colonization of Palestine in the Comparative Context of Settler Colonialism », p. 51-92. Voir également à ce sujet Uri Ram, « The Colonization Perspective in Israeli Sociology », in Pappé, éd., *The Israel/Palestine Question*, p. 53-77, et dans le même recueil, Gershon Shafir, « Zionism and Colonialism: A Comparative Approach », p. 78-93.

95- Ram, « The Future of the Past in Israel: A Sociology of Knowledge Approach », in Morris, éd., *Making Israel*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2007, p. 202-230 (p. 214). On trouvera dans deux des contributions à cet ouvrage collectif de débat autour de la « nouvelle historiographie » israélienne, celles de Yoav Gelber (« The History of Zionist Historiography: From Apologetics to Denial », p. 47-80) et de Moshe Lissak (« Critical and "Establishment" Sociology in Israel's Academic Community », p. 178-201), d'autres tentatives peu convaincantes de réfuter l'application du « paradigme colonialiste » au sionisme et à l'État d'Israël.

96- Sur les similitudes entre les cas de l'Afrique méridionale et celui de la Palestine, voir George Jabbour, *Settler Colonialism in Southern Africa and the Middle*

East, University of Khartoum, Khartoum, et PLO Research Center, Beyrouth, 1970.

97- International Rescue Committee, *Mortality in the Democratic Republic of Congo: An ongoing crisis*, New York, janvier 2008 – sur Internet :

http://www.theirc.org/special-report/congo-forgotten-crisis.html

98- BBC, « Poll: Global Views of USA Improve », 2 avril 2008 – sur Internet :

http://news.bbc.co.uk/1/shared/bsp/hi/pdfs/02_04_08_globalview.pdf

Voir également à ce sujet, toujours sur Internet :

BBC, « Israel "worried over world image" », 13 octobre 2004

http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/3740682.stm

Israel Today, « Survey: Israel worst brand name in the world », 22 novembre 2006

http://www.israeltoday.co.il/default.aspx?tabid=178&nid=10395

Le dernier sondage au moment de la rédaction de cet ouvrage est celui qui a été conduit par l'Université du Maryland et rendu public le 1er juillet 2008 sur WorldPublicOpinion.org (Internet) :

http://www.worldpublicopinion.org/pipa/articles/international_security_bt/503.php?lb=brglm&pnt=503&nid=&id=

99- « Israeli anger over EU "threat" poll », BBC, 3 novembre 2003 – sur Internet :

http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/3237277.stm

II . زمن المحرقة :
ردود الفعل العربية على النازية
ومعاداة السامية، ١٩٣٣ - ١٩٤٧

«العرب» غير موجودين: غير موجودين كذات سياسية أو إيديولوچية متجانسة. هذا يبدو تحصيل حاصل. على أن ممارسة مناقشة مقولة عامة اسمها «العرب» تُعَدُّ مع ذلك شائعة إلى أبعد حد، في كلٍ من الصحافة وما يُدَّعى أنه أدبيات «متخصصة» (والذي سوف نعود إليه لاحقًا في هذا الكتاب)، فهناك زعم بأن «العرب» يفكرون تفكيرًا متناغمًا ويتصرفون أو يردون على ما يواجههم ككيان متجانس إلى هذا الحد أو ذاك. وطبيعي أن «العرب»، شأن «اليهود» أو «المسلمين»، منظورًا إليهم كجماعة موحَّدة سياسيًا وفكريًّا، لا وجود لهم إلاّ في الخيال. فمثل هذا التصور ناشئ إمَّا عن موشور العنصرية العادية المشوِّه أو عن التعصب السجالي – أي عن ليلي العقل هذين اللذين تبدو فيهما جميع القطط سوداء على السور المقابل.

والحال أن السكان العرب، شأن أي جماعة كبيرة، متنوعة، إنما تميز بينهم خطوط العديد من التيارات الإيديولوچية المختلفة، لاسيما أنهم معرَّضون لأشكال تربية وخبرات سياسية يضاعف من تنوعها واقعُ أن العرب يحيون في عدد من البلدان المختلفة. ولا يتخلف أي عمل عليم حول الفكر السياسي في العالم العربي عن الإشارة إلى ذلك. ووحده تصورٌ للعرب شوَّهَهُ «الاستشراق»، بالمعنى السلبي الذي روجه إدوارد سعيد للمصطلح – أي إضفاء صفة ثقافية جوهرانية على شعوب الشرق بما يختزل هذه الشعوب إلى نمط يقال إنه يعبر عن كينونتهم العميقة، غير القابلة للتغير أو، كما في كتاب رافاييل پاتاي النموذجي الأصلي، يعبر عن «عقليتـ»ـهم[1] – وحده تصورٌ من هذا النوع هو الذي يمكنه الحيلولة دون تجلّي الانقسامات جد العميقة المميِّزة للعالم العربي.

وتنوع مواقف العرب التاريخية من النازية والصهيونية ليس أقل وضوحًا. بل لقد كان هناك حلفاء عرب للحركة الصهيونية مع أنهم يمثلون، بالتأكيد، أقلية ضئيلة: وربما جاز لنا أن نذكر ليس فقط «التعاون»[2] الفلسطيني و«التواطؤ» غير

المعلن من جانب قادة كانت لهم ارتباطات بالبريطانيين، كالملك عبد الله، ملك الأردن[٣]، بل إن بوسعنا أيضًا ذكر حلفاء كانوا مدفوعين بفكرة التحالف مع الصهيونيين بوصفهم «أعداء لأعدائهم». ويمكن العثور على أمثلة واضحة لهذه المجموعة الأخيرة بين صفوف موارنة لبنان المسيحيين[٤].

وفي الحركة الاستقلالية العربية المعادية للاستعمار، والتي عبرت معارضتها للمشروع الصهيوني في فلسطين عما كان موقف العرب الأكثر هيمنة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، يمكننا تمييز أربعة تيارات إيديولوجية أساسية. وسوف نُعَرِّفُ هذه التيارات من زاوية سمتها السياسية المركزية – أي من زاوية المبدأ الموجِّه الحاكم لها. وهذه التيارات، بالترتيب الذي سوف نناقشها به، والتي نشير إليها في صيغة التعدد عامدين، هي

١. التغريبيون الليبراليون

٢. الماركسيون

٣. القوميون

٤. دعاة الجامعة الإسلامية الرجعيون و/ أو السلفيون

والحال أن أيًّا من هذه التيارات لا يتمتع باحتكار للقيمة المركزية التي تشكل مصدر إلهامه. وهكذا نجد أن هناك انتماءً، واسع الانتشار، إلى الإسلام كديانة وممارسة بين صفوف التغريبيين الليبراليين كما بين صفوف القوميين، كما سوف نرى. والقومية، المعتدلة أو الجذرية، تشكل باعثًا لدعاة الاستقلال التغريبيين الليبراليين وكذلك لدعاة الجامعة الإسلامية، وإن كان في شكل ديني بشكل خاص. وبالمثل، يمكن أن يقال إن كُلاًّ من الماركسيين ومعظم القوميين تغريبيون يصل بهم الأمر، أحيانًا، إلى تبني قيم ليبرالية واحدة، وإن كان تبنيهم لها يخضع دومًا لاعتبارات أخرى.

ثم إن هذا التصنيف بحاجة إلى تدقيق: فكل تيار إنما يشتمل على عدة صيغ متمايزة وهناك عدد من الصيغ البينية والمركبة. وينطبق هذا بشكل خاص على القومية: إذ يمكننا التمييز بين قومية يمينية تعمل غالبًا في تحالف وثيق مع السلفية الإسلامية، وقومية يسارية متأثرة بالماركسية، وقومية ليبرالية[٥]. وفي بعض المسائل، يمكن لمواقف هذه الجماعات الفرعية المختلفة أن تتباين تباينًا حادًّا.

على أن فارقًا نوعيًّا إنما يميز كل تيار من هذه التيارات الرئيسية الأربعة عن التيارات الأخرى كافة: طبيعة ما يشكل مبدأه الموجِّه، نسق قيمه السياسية الحاسم.

فالناس المندرجون في أي تيار من هذه التيـارات يختـارون مـواقفهم السياسـية بالإحالة، أولاً وأساسًا، إلى نسق فكري سياسي وإيـديولوجي مرجعـي متمـايز: الليبرالية أو الماركسية أو القومية أو الإسلام كمصدر إلهام سياسي (أو حتى كمثال تاريخي) مع تكييفه إلى هذا الحد أو ذاك مع الظروف المعاصرة.

٠١ التغريبيون الليبراليون

«التغريب»، كما نستخدمه في هذا الكتاب، لا علاقة له بالمرة بمفهوم «الاستغراب» الذي صيغ في تضاد تناظري مع «استشراق» إدوارد سعيد كتسمية قادحة (وكاريكاتورية) لتصور «إسلامي» كاريكاتوري معين للغرب[٦]. كما أننا لا نرمي إلى إيقاف مفهوم الاستشراق على رأسه سعيًا إلى تصوير التغريبيين في صورة معجبين بلا قيد أو شرط بـ«الغرب» القائم بالفعل وبحكوماته. فمصطلح «التغريب» هنا إنما يصاغ بالأحرى وفق التعريفات الجادة لـ«التغريب» الروسي في القرن التاسع عشر.

ففي تعارض مع عشاق السلافية، دعا التغريبيون الروس إلى تبني القيم الثقافية المنبثقة من التنوير والتي هيمنت على أوروبا الغربية المعاصرة لهم مع الثورة الصناعية التي رأى التغريبيون أنها لا تعمل عل نحو مناسب إلاّ إذا كانت مصحوبة بقيم التنوير[٧]. على أن التغريب الروسي لم ينطو على إعجاب غير انتقادي بأوروبا الغربية، بل انطوى بالأحرى على تبني مجموعة من القيم التي يمكن وصفها بدرجة مساوية تمامًا بأنها «حداثية»: لقد كان بوسعهم تمامًا استيعاب توجيه نقد سياسي إلى الغرب[٨]. وهكذا، فجنبًا إلى جنب التغريب الليبرالي، كان هناك تغريب ماركسي في روسيا، بل كان هناك أيضًا قومية روسية متأوربة. والوضع ليس مغايرًا في العالم العربي.

ولابد أيضًا من توضيح أنني، إقتداءً بناداو صفران، لا أستخدم كلمة «الليبرالية» هنا بالمعنى الذي اتخذته في القرن التاسع عشر، أي للإشارة إلى تقييد دور الدولة وإلى النزعة الفردية و«قدسية الملكية». فأنا استخدمها لكي أعني بالأحرى «التزامًا عامًّا بالمثل الأعلى الخاص بإعادة صوغ المجتمع على أساس مفهوم علماني، من حيث الجوهر، للدولة وقيم عقلانية – إنسانية»[٩].

والحاصل أن الليبراليين التغريبيين بين دعاة الاستقلال في العالم العربي، وهم ليبراليون مغموسون في ثقافة ديموقراطية، إنسانية، قد عارضوا النازية منذ البداية. ولم يخفف هذا بأي حال من عداوتهم للصهيونية، وهي عداوة ترتبت على معاداتهم الاستعمار. وفي هذا الصدد، كان خط تفكيرهم الخط الأكثر إحراجًا للحركة الصهيونية: فالليبراليون التغريبيون كانوا الأفضل تأهيلاً لتوجيه النقد إلى منطلقات الصهيونية مع الدفاع في الوقت نفسه عن القيم المهيمنة على الثقافة الغربية

المعادية للفاشية. على أن خطابهم لم يكن الخطاب الأعظم جاذبية بالنسبة للجماهير العربية، التي كانت تواجه التناقض بين هذه القيم نفسها والمسلك الاستعماري للدول العظمى الغربية التي تعلن الدفاع عنها. وهذه المشكلة ما تزال لها حاليتها بشكل حادٍّ في العالم العربي في مستهَل القرن الحادي والعشرين.

والحاصل أن الشجب المزدوج للنازية والصهيونية قد ساعد على رفض شرعنة الأخيرة بالأولى: أي شرعنة المشروع الصهيوني عبر شجب بشاعة النازية. وكانت الحجة الرئيسية هنا حجة بديهية تصعب المماراة فيها. وربما أمكننا تلخيصها على شكل سؤال جد معقول من المستحيل رفضه: لماذا يجب على الفلسطينيين أن يدفعوا ثمن جرائم النازيين ؟ وإذا كانت هناك حجة تظل من الثوابت في التاريخ الطويل للسجال العربي ضد الصهيونية فإنها هذه الحجة. والحاصل أن مختلف التيارات الإيديولوچية في العالم العربي قد تبنتها منذ ذلك الحين بأشكال لا حصر لها.

ونجد تعبيرًا مبكرًا نسبيًا عن هذه الحجة لدى والدي، جوزيف الأشقر، وهو لبناني من دعاة الاستقلال وإن كان أيضًا من المحبين لفرنسا، ودعوني أسمح لنفسي بالاستشهاد به على نحو مُطَوَّل. والتعبير موجود في أطروحة قدمها في عام ١٩٣٤ إلى جامعة ليون لنيل درجة الدكتوراه في الحقوق. ويطرح التعبير المشكلة طرحًا لطيفًا على النحو الذي أمكن تصورها به آنذاك، أي بعد عام من تولي هتلر السلطة، بينما يُقَدِّمُ تلخيصًا جيدًا للنقد العربي التغريبي الليبرالي للصهيونية:

> إن حكومة هتلر العنصرية، سعيًا منها إلى تطهير الشعب الجرماني عبر الانتقاء وسعيًا إلى إشباع الأهواء الاشتراكية القومية، قد قررت وضع غير الألمان خارج القانون وقامت بطرد اليهود من الأراضي الواقعة تحت سيطرتها.
>
> ومن نافلة القول أننا نشجب، مثلما فعل الضمير العالمي مذ ذاك، المفهوم المتخلف والوحشي الذي يتمثل في القيام، باسم العرق، باضطهاد عناصر مختلفة لا يجب، مادامت تشكل أجزاء لا تتجزأ من الأمة ككل، أن تُعَامَلَ معاملة مختلفة عن معاملة العناصر الأخرى المتجانسة. والحال أن ألمانيا النازية، بقيامها بذلك، لا تفعل، من جهة أخرى، سوى تكريس نظرية، صيغت تحت تأثير الفلسفة الهيجلية، تدعو إلى تطهير الأمة الألمانية عبر إزالة العناصر الغريبة عنها ...
>
> والحاصل أن حكومة تنطلق من هذا الموقف الرجعي البالي قد تمكنت بسهولة من عزل الأقليات غير المتجانسة بين صفوف الشعب. وكانت النتيجة هي طرد «غير المرغوب فيهم»،

اليهود، الذين كان عليهم أن يتوسلوا استضافتهم في بلدان أخرى. لكن هذه الضيافة لم تُمنح لهم إلاَّ بشروط محدَّدة بدقة، وذلك بالنظر إلى صعوبة توفير عمل لهم في الفترة الراهنة للأزمة الاقتصادية.

ولذا فقد عاد القادة الصهيونيون إلى الهجوم على العقبات التي تعترض سبيل خلق دولة يهودية في فلسطين...

وليس بالإمكان إصلاح حيف، إن كان قد وقع حيف، بارتكاب حيف آخر، حيف أخطر وأفدح. أمّا أن الشعب اليهودي قد عاش في فلسطين قبل أكثر من عشرين قرنًا فهذا لاشك فيه. وأمّا أن يتطلع، بعد كل هذا الفاصل الزمني، إلى استرداد البلد وسن القانون هناك، فهذا محض يوطوبيا(١٠).

ولم يكن هذا الرأي استثنائيًا بحال من الأحوال. فبصرف النظر عن المظاهر، لم يكن هذا الرأي تعبيرًا عن تلفيقية مسيحيٍّ لبناني عند ملتقى طرق ثقافتين، العربية والفرنسية، وكان، علاوة على ذلك، يستكمل تعليمه العالي في فرنسا نفسها. ومن المؤكد أن والدي ينطبق عليه هذا الوصف، لكن الحساسية التي عبر عنها كانت منتشرة في البلدان العربية. والواقع أن هناك كل ما يدعو إلى التساؤل عن السبب في أن معاداة الاستعمار التغريبية الليبرالية لم تسترع غير انتباهٍ أقل بكثير من الانتباه الذي استرعته التيارات العربية الأكثر رجعية، حتى تلك التي كانت أقل تأثيرًا إلى أبعد حد.

وإنها لمأثرة اجترحها إسرائيل جيرشوني، وهو متخصص في التاريخ الثقافي المصري يقوم بالتدريس في جامعة تل أبيب، أن قام بـ «تفكيك المروية المهيمنة» التي تزعم، على الرغم من كل الأدلة الوثائقية، أن غالبيةً من المصريين كانت مفتونة سياسيًا وفكريًا بالنازية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين(١١).

والحق أن «رصدًا في الزمن الفعلي» للتمثيلات المصرية للفاشية والنازية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين إنما يبين أن الأغلبية الساحقة من الأصوات المصرية – في الحلبة السياسية والحلقات الثقافية وبين صفوف الطبقات المتوسطة الحضرية المهنية المتعلمة، بل وفي الثقافة الشعبية المستنيرة – قد رفضت الفاشية والنازية كايديولوجية وممارسة على حد سواء وكـ«عدو للعدو»(١٢).

إن موقف الجمهور المصري من الفاشية والنازية قد جرى التعبير عنه من حيث الأساس عبر ثلاثة أنواع من التمثيل. فالتمثيل الأول، وهو **التمثيل الإمبريالي**، قد اعتبر الفاشية والنازية قوتين إمبرياليتين؛ والتمثيل الثاني، وهو **التمثيل الشمولي**، قد أعتبر الرايخ

الثالث والنظام الفاشي في إيطاليا شكلين متطرفين من أشكال الشمولية الحديثة، والتمثيل الثالث، وهو **التمثيل العنصري**، قد شجب لاذع الشجب إيديولوجية النازية ونظرياتها وممارساتها العنصرية[١٣].

وقد درس جيرشوني تجليات التغريب الليبرالي في مصر. وبشكل أكثر تحديدًا، قام بدراسة نسخته الإسلامية، وهي النسخة الأكثر حدة في تعارضها مع كل من الصور النمطية المعادية للعرب والمعادية للإسلام. وفي دراسة رائعة حول موقف الليبرالية المصرية من النازية من عام ١٩٣٣ إلى نشوب الحرب العالمية الثانية، يركز الرجل على مجلة **الرسالة** الأسبوعية، التي صدر العدد الأول منها في عام ١٩٣٣[١٤].

الرسالة التي تباهت بتوزيع عدة آلاف من النسخ ارتفعت، في أواخر العقد، إلى أربعين ألف نسخة، كان ثلثها يُباع في العواصم العربية خارج حدود مصر، قد أتاحت منبرًا لبعض أوسع المثقفين المصريين هيبة في تلك الفترة، إلى جانب عدد قليل من المثقفين البارزين في بلدان عربية أخرى. وهذه المجلة، التي أسسها ورأس تحريرها أحمد حسن الزيات، كانت واحدة من أهم الدوريات الثقافية العربية في زمنها. وقد ضمت قائمةُ المساهمين بالكتابة فيها علي عبد الرازق وأحمد أمين وعباس محمود العقاد ومحمد حسين هيكل وطه حسين وتوفيق الحكيم[١٥] ومحمود تيمور وساطع الحصري[١٦].

ومع أن المجلة كانت ذات توجه عربي وإسلامي واضح، وهو توجه انعكس في اسمها نفسه، الرسالة (إحالة إلى الرسالة المحمدية)،

فقد كانت **الرسالة** ذات رسالة حداثية وليبرالية واضحة. فهي قد حفزت ظهور إسلام إصلاحي وتقدمي، عبر رفض التأويلات الجامدة والتقليدية والسلفية للإسلام... ومن عام ١٩٣٣ إلى عام ١٩٣٩، خصصت بصورة منتظمة مساحة لاستعراض منهجي انتقادي إلى حد بعيد للتطورات الداخلية في ألمانيا النازية وفي إيطاليا الفاشية، كما لسياسات هتلر وموسوليني في الساحة الدولية. ولم تكن المجلة صوتًا وحيدًا في قيامها بذلك. إذ يمكن العثور أيضًا على دعم متماسك للديموقراطية الليبرالية والقيم الليبرالية، مصحوب برفض الشمولية الفاشية والنازية، في مجلة **الهلال** الشهرية مثلاً، كما في صحيفة **الأهرام** اليومية وفي مجلة **روز اليوسف** الأسبوعية المصوَّرة على امتداد العقد كله[١٧].

ويخصص جيرشوني عدة صفحات بليغة لمعركة **الرسالة** ضد نظريات النازيين العنصرية. وتبين هذه الصفحات أن مستوى النقد المنشور في المجلة كان على قدم المساواة مع أفضل التحليلات والتفنيدات التي نُشرت بشأن النازية في أوروبا. وبنفاذ بصيرة رائع إلى ما كان يجري تدبيره بالضبط، شجبت المجلة ليس فقط الاستبعاد العنصري الذي نظمته النازية، وإنما أيضًا «الجنون العنصري» لمزاعمها العلمية، وترجمة هذه المزاعم إلى ممارسة طبية. وفي تجنب للمصيدة التي وقع فيها القوميون المتطرفون والمحافظون الدينيون، ناضلت المجلة ضد جميع صور توَهُّم أن ألمانيا النازية مناصرة للعرب لأنها معادية لليهود، بينما هاجمت الشكل الخاص لمعاداة اليهودية المميز للمعاداة النازية للسامية. «مع أن نظرية التفوق الآري كان يُنظر إليها على أنها ' هجوم إمبريالي أبيض ' على الشعوب السامية، وفي المقام الأول على العرب والمسلمين، فإن مجلة **الرسالة** لم تتجنب الحديث عن الوضعية الخاصة التي أعطتها النظرية العنصرية النازية لليهود»[١٨]. فمعاداة النازيين للسامية وممارساتهم المعادية لليهود قد تعرضت لتشهير حاد بها في صفحات المجلة كما تشهد على ذلك التعبيرات عن الهلع، التي يوردها جيرشوني في بحثه. على أن هذا كله قد سار يدًا بيد الشجب اللهوب للمشروع الصهيوني في فلسطين[١٩].

ويُنهي جيرشوني كلامه بالتشديد مرة أخرى على واقع أن «الرسالة لم تكن بأي معنى من المعاني ظاهرة هامشية أو استثنائية ؛ بل كانت ظاهرة مثلت الاتجاهات الفكرية المهيمنة في الثقافة المصرية المطبوعة في ذلك العقد. والواقع أن الأصوات الفكرية المؤيدة للفاشية والمناصرة للنازية هي التي كانت هامشية»[٢٠]. وقد عزز هذه الأطروحة بعد سنوات قليلة من ذلك في دراسة لرد الفعل على النازية ومعاداة السامية من جانب مجلة مصرية أخرى ذات توجه تغريبي ليبرالي، هي مجلة **الهلال** الشهرية التي لعبت دورًا رئيسيًا في صوغ الثقافة في مجمل الشرق الأوسط العربي[٢١].

فشأن **الرسالة**، قامت **الهلال** بشجب منهجي للطبيعة الشمولية والإمبريالية للنازية والفاشية الإيطالية، وقدمت «نقدًا منهجيًا للتفرقة العرقية ولمفاهيم التفوق والنقاء العنصريين»[٢٢]. ويتوقف جيرشوني بشكل خاص أمام مقالين ظهرا في المجلة الشهرية في يوليو/ تموز وأغسطس/ آب ١٩٣٣، كان أحدهما عن المذابح الجماعية الكبرى المعروفة في التاريخ، وكان الآخر عن معاداة السامية. فبإحساس

مذهل بالخطر، حذرت **الهلال** من أن اليهود قد يسقطون ضحية لمذبحة كالمذبحة التي أصابت الأرمن، والتي وصفتها بأنها الأكثر هولاً في التاريخ الحديث(٢٣). ويؤكد جيرشوني في خاتمته بشأن **الهلال** ما كان قد شدّد عليه في مناقشته للرسالة: «لم تكن صوتًا معزولاً، بل كانت، بالأحرى، مجرد صوت واحد في منظومة واسعة للمنتجين الثقافيين ذوي الأصوات المختلفة الكثيرة، والذين دعوا كلهم إلى ثقافة حقوق سياسية مدنية متعددة الاتجاهات ومتنوعة وغير عنصرية»(٢٤).

وهكذا نجد أن جيرشوني إنما يدعم ما كان زميل له بجامعة تل أبيب، هو عامي أيالون (والذي لا يجب الخلط بينه وبين الرجل الذي يحمل الاسم نفسه والذي انتقل من رئيس للشين بيت، جهاز الأمن الداخلي الإسرائيلي، إلى أعلى مستويات حزب العمل)، قد لاحظه في مساهمة أسبق، شكلت ثمرة لمناقشاته مع جيرشوني. ويتصل بحث أيالون بالمثقفين المصريين والمجلتين ذاتهما في الفترة نفسها، أي ثلاثينيات القرن العشرين:

كانت أصوات الداعين إلى الديموقراطية أعلى من أصوات منتقديها الذين انبهروا بالفوهرر والدوتشي. ثم إنها قد ازدادت علوا نحو نهاية العقد. ولعل المفكرين والكتاب المصريين قد واجهوا أزمة في التوجه خلال تلك الفترة فيما يتعلق بمسائل الهوية الجماعية والفردية في تعقيدات الحداثة البالغة. إلاّ أنه يبدو أن معظمهم قد ظلوا مخلصين للفكرة الديموقراطية، بما تنطوي عليه من حريات وحقوق، وكانوا مستعدين للدفاع عنها في جميع الأوقات ضد أخطار الشمولية(٢٥).

أمّا في أيامنا، فإن هذه الحقيقة إنما يجري عمومًا طمسها تحت تأثير الدعاية المتحرقة إلى تصوير «العرب» على أنهم نازيون حتى النخاع – وهي دعاية تتضافر مع مكملتها الطبيعية في العالم العربي، والتي تبذل كل ما في وسعها لنقل الانطباع نفسه لأنه يتماشى مع واقعها هي. والحال أن الصهيونيين أنفسهم كان لا يزال بوسعهم إجراء التمييز في ثلاثينيات القرن العشرين.

فعلى أساس وثائق اكتشفت في الأرشيفات الصهيونية المركزية في القدس، يصف فيليب خوري اجتماعًا جرى في عام ١٩٣٦ في سوريا بين إلياهو إبشتاين، ممثل الوكالة اليهودية المختصة بفلسطين، وفخري البارودي، أحد القادة الرئيسيين للكتلة الوطنية، المنظمة الرئيسية للتغريبيين الليبراليين الاستقلاليين السوريين. وقد أعقبه اجتماع آخر مع وفد من الجهاز القيادي للكتلة ضم شكري القوتلي، أحد

القوميين الأكثر جذرية بين قادة الكتلة، والذي سوف يصبح مرتين رئيسًا لسوريا المستقلة(٢٦). وكان إبشتاين يستكشف إمكانية وصول الحركة الصهيونية إلى التمكن من عقد اتفاق مع الاستقلاليين السوريين. وقد أوضح البارودي له الشرط المسبق لمثل هذا التأييد، مؤكدًا على الدور الذي لعبه حزبه في الدعوة إلى الاعتدال:

لقد أراد آلاف الناس الذهاب من سوريا إلى فلسطين لمساعدة أشقائهم لكننا نهيناهم عن القيام بذلك ... كما أننا قد قمنا بحماية اليهود السوريين من هجمات الصحافة والرعاع ... والشعارات المطروحة الآن والتي تدور حولها النضالاتُ هي شعارات «وقف الهجرة». ولا يمكن للقادة العرب وقف الصدامات ما لم يتم تحقيق مكسب ما فيما يتعلق بوقف الهجرة(٢٧).

ولم يكن البارودي يقول كلامًا فارغًا. فالاستقلاليون السوريون قد دافعوا بالفعل عن يهود سوريا وتدخلوا علنًا في هذا الاتجاه. ولنراجع معًا التقرير المنشور في فبراير/ شباط ١٩٣٥ في صحيفة يومية فلسطينية صادرة بالإنجليزية حول رد فعل الصحيفة السورية الرئيسية المؤيدة للاستقلال، صحيفة **ألف باء**، على أعمال الشغب الدموية المعادية لليهود والتي نشبت في قسنطينة(×) في أغسطس/ آب ١٩٣٤- في جزائر كان الاستعمار الفرنسي فيها قد نجح في دفع التوترات بين اليهود والمسلمين من أهل البلد إلى نقطة الغليان:

ترد في مقال رئيسي نشر في صحيفة «ألف باء» اليومية الدمشقية المسلمة إدانة لمسلمي الجزائر لحفزهم أعمال شغب معادية لليهود كما ترد إدانة للحكومة الألمانية لطردها اليهود من ألمانيا دون سبب، وقد وردت هذه الإدانة في عدد الصحيفة الصادر في ١٢ فبراير/ شباط. وقد جاء في المقال «إن الديانة اليهودية واحدة من أسمى الديانات في العالم، وإنه لمن واجب المنتمين إلى الديانات الأخرى كافة معاملتها باحترام وتقدير. وصحيح أننا نكافح

(×) «وقعت» أعمال الشغب في « قسنطينة، الجزائر، من ٣ إلى ٥ أغسطس/ آب ١٩٣٤ بعد أن شتم خياط يهودي مخمور يعمل بالجيش بعض المسلمين في صحن مسجد وبال عليهم. وخلال أعمال الشغب التي أعقبت ذلك، جرى قتل ثلاثة وعشرين يهوديًا، من الرجال والنساء والأطفال، بينما أصيب ثمانية وثلاثون بجراح، وفقا لإحصاءات رسمية ... وعلى مدار الجانب الأعظم من المذبحة، وقفت الشرطة وقوات الأمن الفرنسية بلا حراك ولم تفعل سوى القليل أو لا شيء بالمرة لوقف المشاغبين. وقد ألقى الرأي العام اليهودي باللائمة عن الحادث على مؤامرة حاكها معادون أوروبيون للسامية في الجهاز البيروقراطي الجزائري وعلى الدعاية العربية القومية. ولا يبدو أن هذه أو تلك مسئولة عما حدث»(٢٨).

الصهيونية، لكننا لا نكافح اليهود كيهود. فاليهودية ليست صهيونية بالضرورة»(×). وتحث الصحيفة على وجوب معارضة العرب بقوة لمعاداة السامية ووجوب رفضهم مساعدة من يدعون إليها مثلما يفعل مسلمو الشمال الأفريقي. فهذه خطيئة لا يمكن التكفير عنها أبدًا[٢٩].

وقد أكد القوتلي للمبعوث الصهيوني «إننا نرغب مخلصين في أن يتسنى لنا التوصل إلى تفاهم معكم بملء إرادتنا وليس بالمدفع والرصاص». وقد أضاف أن استعدادهم لذلك إنما يتوقف على نوايا الصهيونيين ؛ أي على ما إذا كانوا ينوون «جعل فلسطين وطنًا قوميًا يهوديًا أو إيجاد مقام قومي يهودي في فلسطين. فإذا كان الأول هو ما ينوونه فإننا نعارض ذلك معارضة قطعية ولا سبيل هناك للتوصل إلى تفاهم، أمّا إذا كان المراد هو الأخير فنحن مستعدون ... لإيجاد حل لما فيه خير كل من الطرفين»[٣٠] (×).

وكان هذا الموقف واسع الانتشار بين صفوف القوميين العرب الليبراليين. والحال أن شخصية بارزة بينهم، المصري عبد الرحمن عزام، الذي سيصبح الأمين العام الأول لجامعة الدول العربية لدى قيامها في عام ١٩٤٥، قد قال ما يلي في كلمة ألقاها في الذكرى الثامنة عشرة لتصريح بلفور في فلسطين نفسها، في مدينة نابلس، في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٥:

وما قيمة وعد بلفور وهو وعد ممن لا يملك بما لا يملك، قصد به غش اليهود ليتعلقوا بآمال غايتها الاصطدام بأهل الشرق والاستسلام لأهل الغرب ونتيجته الوقوع في خصومة أبدية مع الشعوب العربية وأمم الإسلام ... فوعد بلفور هو شر على اليهود كما هو شر على العرب.

إن الغرب لن يستقيم لليهود ما دام الغرب على علمنا وعلم اليهود، فهل يريد الصهيونيون أن يرثوا فلسطين ويرثوا معها عداوة خالدة في الشرق ؟ ذلك ما أظن أن اليهود سينأون عنه. ومن يدري لعلنا نحتفل يومًا من الأيام نحن واليهود بدفن ذكرى وعد بلفور وقد أدركنا جميعًا ما ينطوي عليه هذا الوعد من الشر للعرب واليهود على حد سواء[٣١].

(×) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

ولنلق نظرة أيضًا على المؤتمر النسائي العربي الأول، المعقود في القاهرة من ١٥ إلى ١٨ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٣٨ تضامنًا مع فلسطين. فقد عُقد هذا المؤتمر بعد ثلاثة أشهر بالضبط من المؤتمر الدولي الذي عقد في إيفيان في يوليو/ تموز ١٩٣٨ والذي أشرنا إليه في القسم الأول. والحاصل أن هدى شعراوي، رائدة الحركة النسائية المصرية والعربية، قد هاجمت في كلمتها الافتتاحية «ذلك المؤتمر الذي لم يجرؤ ممثل أية دولة فيه حتى ولا ممثلا بريطانيا وأميركا على التصريح باستعداد حكومتيهما لقبول هؤلاء المنبوذين المشردين، بيد أن فلسطين التي لا تربطها بهم آصرة قرابة أو جنسية قد وسعت منهم إلى الآن قرابة ٤٠٠ ألف نسمة»[٣٢]. وقد انتقدت هدى شعراوي موقف لندن حيال روما فيما يتعلق بمسألة الحبشة وموقفها حيال برلين فيما يتعلق بتشيكوسلوفاكيا (كانت اتفاقية ميونخ قد وقعت قبل ذلك بأسبوعين)، مشددةً على أن بريطانيا تفضل القوة على الحق. والحال أن أكرم زعيتر، القومي العربي الفلسطيني ، والذي قدم تقريرًا عن كلمة هدى شعراوي، إنما أضاف: «طالبت اليهود المواطنين بالتضامن معنا في إرجاع الصهيونيين عن أحلامهم الخرافية»[٣٣].

فما الموقف الذي اتخذه التغريبيون الليبراليون العرب في فلسطين نفسها ؟ دعونا ننظر في الموقف الذي اتخذه جورج أنطونيوس، فبعد فترة عمل قصيرة كموظف في الإدارة الاستعمارية البريطانية في فلسطين، أصبح أنطونيوس واحدًا من القادة السياسيين والفكريين للحركة القومية العربية عمومًا وللتيار التغريبي الليبرالي خصوصًا. وبوصفه عضوًا في الوفود الفلسطينية والعربية في مؤتمر لندن المهم المعقود في عام ١٩٣٩، كان المتحدث الرئيسي بلسان العرب الفلسطينيين في المؤتمر. وفي العام السابق للمؤتمر، في كتاب **اليقظة العربية**، وهو كتاب يعتبره إدوارد سعيد محقًا «الكتاب الكلاسيكي [بألف ولام التعريف] والأساسي حول القومية العربية»[٣٤]، كتب أنطونيوس، بشكل رائع:

ما أن نعترف بواقع أن إقامة دولة يهودية في فلسطين، أو وطن قومي قائم على السيادة على التراب، لا يمكن إنجازها دون إزاحة العرب بالقوة، فسوف يصبح الطريق إلى إيجاد حل أكثر وضوحًا ... ليس هناك سبب مشروع لئلا تصبح فلسطين دولة عربية مستقلة يمكن فيها لمن يقدر البلد على استيعابهم من اليهود دون إخلال بحريته السياسية والاقتصادية أن يعيشوا في سلم وأمن وعزة وأن يتمتعوا بكل حقوق المواطنة ...

ولا يمكن لأي حل آخر أن يكون قابلاً للتطبيق، أللهم إلاّ إذا كان عبر محرقة عربية ويهودية وبريطانية يصعب التنبؤ بها. إن تخفيف المكابدات التي حلت باليهود جرّاء الاضطهاد الأوروبي إنما يجب البحث عنه في مكان آخر غير فلسطين لأن البلد جد صغير بحيث لا يمكنه استيعاب زيادة أكبر في السكان، ولأنه قد تحمل بالفعل ما يزيد عن حصته التي يقضي بها الإنصاف ...

إن المعاملة التي لقيها اليهود في ألمانيا وبلدان أوروبية أخرى عار على من أقدموا عليها وعار على المدنية الحديثة ؛ لكن الأجيال القادمة لن تغفر لأي بلد تخلفه عن تحمل حصته المناسبة من التضحيات اللازمة لتخفيف المعاناة والمحنة اليهوديتين. وإلقاء العبء الأكبر على كاهل فلسطين العربية تهربٌ رثٌ من الواجب الذي يقع على عاتق العالم المتمدن بأسره. كما أنه تهربٌ شنيع من الناحية الأدبية. فلا يمكن لأي معيار أخلاقي أن يبرر اضطهاد شعب في محاولة للتخفيف من اضطهاد شعب آخر. ولا يجب البحث عن علاج لطرد اليهود من ألمانيا عبر طرد العرب من وطنهم ؛ ولا يجوز تخفيف المحنة اليهودية عبر إلحاق محنة مماثلة بشعب برئ ومسالم[٣٥].

ولم يكن أنطونيوس، بحال من الأحوال، صوتًا معزولاً في فلسطين، وهو ما كشف عنه رينيه ڤيلدانجيل، الذي أصبح مستشارًا لفصيل الخضر في البوندستاج الألماني. والحال أن ڤيلدانجيل هو مؤلف كتاب يحتل مكانه ضمن المؤلفات الأخرى الساعية إلى تفكيك المروية السائدة، مثلما يفعل جيرشوني في حالة مصر[٣٦]. فبفضل دراسته الدقيقة للصحافة العربية الفلسطينية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين على تنوع اتجاهاتها، يتمكن ڤيلدانجيل من حشد ثروة من الاقتباسات من المقالات، كما من مستنسخات الرسوم الكاريكاتورية، والتي تقدم كلها تأييدًا راسخًا للاستنتاج التالي:

إن الأصوات الناقدة للاشتراكية القومية [النازية] لم تكن نادرة بالمرة في الصحف العربية الفلسطينية في ثلاثينيات القرن العشرين. وهذا يشكل مفاجأة، ويتعارض مع الأطروحة المنتشرة التي تذهب إلى أن الفلسطينيين العرب كانوا، بلا استثناء، متحمسين للنازية .... وأيًا كان الدافع إلى هذا النقد – سواء أكان أخلاقيًا وإنسانيًا (شجب وحشية الديكتاتورية الألمانية) أم سياسيًا وإيديولوجيًا (الخلاف مع فكرة الفاشية) أم دينيًا (ناقدًا لسياسة النازيين حيال الكنائس) أم، بدلاً من ذلك، براجماتيًا مدفوعًا بالحالة في فلسطين (يشير، على سبيل المثال، إلى عواقب

الهجرة اليهودية) – فإن اتساع مثل هذه الدوافع المتنوعة مثير، وهو يُبْطِلُ الأحكام أحادية الجانب الصادرة بشأن الموقف الذي اتخذه الفلسطينيون العرب(٣٧).

ومع تفاقم التوترات بمرور الأعوام، اعتبارًا من عام ١٩٣٦ أساسًا فصاعدًا، نجد أن الاتجاه الجذري للحركة القومية، بقيادة مفتي القدس، الحاج أمين الحسيني، أخذ يمثل نظرة الأغلبية في صفوف الرأي العام العربي في فلسطين. على أن التيار القومي المعارض للمفتي ظل جد مؤثر. وكانت له وسائل اتصال جماهيري كبرى، تشمل مجموعة جد واسعة من المطبوعات، خاصة صحيفة **فلسطين** اليومية وأسبوعية **الأخبار**. وقد أخذت هذه المطبوعات مكانها ضمن حركة التغريب الليبرالي المصري والسوري وغالبًا ما أعربت عن انتقادات حادة للنازية.

والحاصل أن **فلسطين** كانت واحدة من أقدم وأهم الصحف اليومية الصادرة بالعربية في فلسطين. ويصفها رشيد الخالدي بأنها «الصحيفة الفلسطينية الأوسع نفوذًا خلال الشطر الأول من القرن العشرين»(٣٨)، مضيفًا أنه «طوال فترة الانتداب، كانت **فلسطين** الصحيفة اليومية الرئيسية الصادرة باللغة العربية في فلسطين، والأرجح أنها كانت الناقد الأكثر حدة وتماسكًا في البلد للمشروع الصهيوني»(٣٩). وهو يضيف:

ثم إنه مع مرور الوقت أصبحت صحيفة **فلسطين** مصدرًا موثوقًا به في العالم العربي بأسره للوقوف على أنباء مبادرات السياسة الصهيونية وتقدم الاستيطان الصهيوني في فلسطين، فلعبت بذلك دورًا مهمًا في فرض الصهيونية كمسألة تهم جميع العرب. وحتى قبل الحرب العالمية الأولى، كان يجري انتقاء افتتاحيات الصحيفة ومقالاتها عن الصهيونية وإعادة نشرها من جانب صحف أخرى، ليس فقط في فلسطين وإنما أيضًا في بيروت والقاهرة ودمشق ومراكز أخرى في كل العالم الناطق بالعربية. وقد أصبحت صحيفة **فلسطين** أوسع نفوذًا بكثير على صعيد المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى ...(٤٠)

وفي تناول للصحافة الفلسطينية بين عامي ١٩٣٣ و١٩٣٩، يأسف عبد الرحمن عبد الغني، غير منصف نوعًا ما، للفقر العام لمعالجتها للظاهرة النازية، في حين أن البحث الأكثر منهجية للمطبوعات نفسها والذي قام به رينيه ڤيلدانجيل فيما بعد قد قاده إلى التشديد على ثراء المعلومات التي نقلتها. على أن اقتباسات عبد الغني نفسها من صحيفة **فلسطين** بالغة الدلالة. فهي تبين أن المقالات في

الصحيفة قد صورت النازية، من عام ١٩٣٣ فصاعدًا، على أنها رجعية وديكتاتورية، معبرةً عن قناعتها بأن الديموقراطية سوف تتمكن في نهاية المطاف من التغلب على الأزمة التي تعترض سبيلها وسوف تنتصر على خصومها[٤١].

وقد انطلقت معارضة الصحيفة للنازية أيضًا من إدراك حاد لا يمكن وصفه إلاَّ بأنه تنبؤي، فقد كان مبكرًا ورهيفًا إلى حد بعيد، لواقع أن صعود هتلر وزبانيته إلى السلطة سوف يعزز المشروع الصهيوني في فلسطين. وهذا ما تمكن رؤيته من مقال افتتاحي ساخر وصفه رينيه ڤيلدانجيل: «على الصفحة الرابعة من عدد **فلسطين** الصادر في ٤ أبريل/ نيسان ١٩٣٣، ظهر تعليق أعلن أن الجمعية الصهيونية في فلسطين قد قررت أن تضم، في معرض لصور الشخصيات التي قدمت مساهمات مهمة لإعمار البلد، كـ'هرتسل ونوردو وبلفور ولويد چورج وآخرين'، 'صورة لهتلر أيضًا'»[٤٢].

وفي مقال ظهر في ١٧ يونيو/ حزيران ١٩٣٤ تحت عنوان «فلسطين النازية!!!»، ردت صحيفة **فلسطين** بقوة على مقال نُشر في صحيفة صهيونية اتهم صحيفة يومية عربية أخرى بالدعاية للنازية:

> وبديهي أن قلق اليهود وأحلافهم من الإنجليز من مزاعم الحركة الصهيونية في فلسطين سببه خشيتهم المصطنعة من ظهور حركة ضد اليهود في البلاد. والحقيقة أن كل هذا القلق الذي يبدو من أحلافهم الإنجليز بسبب ما يزعمونه من وجود حركة نازية في البلاد كذب في كذب، إذ ليست فلسطين في حاجة إلى فاشستية أو إلى نازية لتثير شعور أبنائها ضد الصهيونية وأطماعها في البلاد العربية، فهذا النفور موجود ومتأصل بالنفوس قبل أن تخلق النازية بسنين عدة ..... فما الذي يبيح لليهود أن ينعوا على العرب ظهور حركة نازية بينهم؟ أكان العرب هم الذين يطردون اليهود من أراضيهم أم أن اليهود هم الذين يطاردون العرب في عقر دارهم ويلاحقونهم في المطاردة إلى حد حرمانهم من أبسط حق من حقوق الناس في الحياة ؟ [٤٣].

أمَّا عُرَيب عارف النجار فقد درست الافتتاحيات المنشورة في صحيفة **فلسطين** خلال الحرب العالمية الثانية. وهي تشير إلى أن

من الصعب تثمين النبرة المعتدلة التي اعتمدتها صحيفة **فلسطين** خلال الحرب دون النظر في سجل ما نشرته خلال ثورة ١٩٣٦. فقد كان أحد المانشيتات يقول: «**فلسطين صارت سجنًا ومعسكر اعتقال**»(×). بينما دوى مقال افتتاحي بعبارة: «**لندن سبب البلاء**»(×)... إلاّ أنه مع بداية الحرب، خفت نبرة صحيفة **فلسطين**. وقد أيدت الصحيفة قضية الحلفاء بطريقتين. فهي، أولاً، قد قامت بالتمييز بين العالمي والمحلي، منشئة تراتبية للقيم بينت السبب في انحياز الصحيفة إلى الحلفاء. وثانيًا، وعبر التزود بالقيم العربية – الإسلامية التقليدية (وعبر التنقيب في سجلات التاريخ للعثور على أمثلة) أشار المحررون إلى أن القيم الإسلامية تحرّم القتال إلى جانب ألمانيا النازية ودعوا إلى «التسامح في أوقات الشدة»(×) للتعامل مع الحكم الاستعماري المتصل الذي اعتبره الفلسطينيون قاسيًا وغير مقبول(٤٤).

وحتى مع مهاجمة صحيفة **فلسطين** بقوة لدول المحور، وخاصة للنازية، فقد واصلت الدفاع عن القضية العربية. وقد حشدت، ضمن حجج أخرى، الحجة الكلاسيكية التي لا يمكن دحضها فيما يتعلق بمسألة الهجرة اليهودية والتي طرحها العرب المعادون للعنصرية ضد أولئك الذين برروا مثل هذه الهجرة بالحديث عن الاضطهاد النازي لليهود: لماذا يجب تحميل الفلسطينيين وزر الاضطهاد الأوروبي المريع لليهود، وهو اضطهاد ليسوا مذنبين باقترافه بأي حال من الأحوال ؟ ولماذا لم تفتح الولايات المتحدة وبريطانيا وحلفاء بريطانيا فيما وراء البحار أبوابهم أمام الهجرة اليهودية، بدلاً من أن يطالبوا على نحو يتميز بالرياء بأن يفتح العرب الفلسطينيون أبوابهم، مع ما ينطوي عليه ذلك من المجازفة بتعريض مستقبلهم القومي للخطر ؟ وقد واصلت الصحيفة حملتها دفاعًا عن الحقوق الفلسطينية، داعية إلى إخلاء سبيل السجناء السياسيين الفلسطينيين وإلى عودة القادة الفلسطينيين المنفيين، ومعظمهم محسوبون ضمن خصوم الصحيفة السياسيين.

ومع مراعاة جميع الأمور، نجد أن موقف الليبراليين الفلسطينيين كان واحدًا من أروع أشكال المعارضة للنازية في العالم كما كان واحدًا من أكثر أشكال هذه المعارضة استحقاقًا للإشادة به. فهم لم يكتفوا بمجرد رفض الانحياز إلى «عدو عدوهم»، أو، بشكل أدق، «عدو عدويهم»، كما فعلت شريحة كبيرة من النخب القومية لشعبهم بقيادة مفتي القدس، ناهيك عن أنهم لم يبحثوا عن مهرب ضمني

(×) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

قوامه شبه الحياد الحذر، كما فعل عدد من الحكومات العربية التي كانت متحالفة رسميًا مع لندن أو تحت سيطرة هذه الأخيرة ؛ فقد مضوا إلى حد الدفاع عن مضطهِد أمتهم هم في حربه ضد العدو اللدود لأولئك الذين كانوا يحاولون الاستيلاء على أرض أمتهم. وقد فعلوا ذلك باسم تراتبية للقيم تؤكد عليها النجار، حيث يعتبر الدفاع عن القيم الليبرالية، العلمانية والإسلامية أو المسيحية على حد سواء، أسمى من أي اعتبار آخر، آملين – وهو أمل بقي بعيد المنال– في أن تلك القيم سوف تقود الأمم التي تقاتل من أجلها في الحرب العالمية الثانية إلى إنصاف الفلسطينيين.

وفي هذا الصدد، تستشهد النجار بمقال افتتاحي ظهر في صحيفة **فلسطين** في ٩ سبتمبر/ أيلول ١٩٣٩، أي بعد أسبوع لا أكثر من نشوب الحرب العالمية الثانية – ويجب أن لا ننسى أنه ظهر بعد أربعة أيام من إعلان الولايات المتحدة حيادها: «لقد وضعتنا الحرب في وضع جديد فيما يتعلق بعلاقاتنا مع بريطانيا، فنحن مرتبطون بها اليوم في مسألة أعم من قضيتنا الخاصة. ونحن لا ندعو العرب إلى التضحية بقضيتهم، لكننا نقول إن الحرب الراهنة بين القوى الديموقراطية والقوى الديكتاتورية قد أملت علينا الانحياز إلى طرف أو إلى الطرف الآخر»[٤٥] (×).

وفي فبراير/ شباط ١٩٤٢، وصفت أسبوعية **الأخبار** هتلر بأنه «عدو الإنسانية الأكبر»[٤٦]. وهذا الوصف أعمق مما قد يبدو: فمنطلقه الرئيسي ترتيب لسُلَّم الأعداء وفق معيار إنساني عام يتعارض مع الرؤية القومية الضيقة عن «عدو عدونا». وسوف تتاح لنا الفرصة للعودة إلى ذلك.

إن هذا كله بعيد كل البعد عن الصورة السائدة الآن لشعب فلسطيني يقال إنه قد انساق للهتاف متجاوبًا مع تحريضات المفتي أمين الحسيني. وواقع أن المواقف الفعلية لشريحة رئيسية من النخبة الفلسطينية قد جرى طمسها إنما ينبع من دوافع سياسية لم تتباين منذ وقت اعتراف القادة الصهيونيين بأنهم يفضلون التعامل مع أتباع أمين الحسيني الذي تعرض للذم الوفير، مثلما اعترفوا بذلك في مفاوضات لندن في عام ١٩٣٩. «اعتقد بن جوريونِ أن المصلحة الصهيونية سوف تتم خدمتها أفضل خدمة إذا ما كان رجالُ المفتي الممثلين الوحيدين للعرب الفلسطينيين. وقد وأضح أنه 'سيكون من الأيسر الرد على مزاعمهم. فبوسعنا أن نقول إنهم يدعون إلى الإرهاب ولا يمثلون غير جزء صغير من السكان العرب.

(×) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

فمن شأن وفد واسع يشمل ' معتدلين '، أن يُظهر مقاومة الجمهور العربي العامة لليهود'»(٤٧). كما كان ذلك اعترافًا بواقع أن العرب الفلسطينيين كانوا بعيدين عن الاتفاق العام على الانحياز إلى المفتي. وينطبق الشيء نفسه على مواقفهم من الحرب العالمية الثانية. وقد حاولت الأدبيات الدعائية عن الموضوع أن تُسقط دومًا موقف المفتي على جميع عرب فلسطين سعيًا إلى تصويرهم في صورة الأنصار المتحمسين لدول المحور، بدءًا بألمانيا الهتلرية. لكن التقارير الداخلية للاستخبارات الصهيونية كانت أكثر حذرًا:

كان الموقف العربي من الحرب موضع كثير من التكهنات. وقد شدَّدت مصادر الوكالة اليهودية على ميل العرب إلى تأييد النازيين لأسباب سياسية واضحة غالبًا، وإن كان أيضًا، في بعض الأحيان، جرَّاء تماهيات إيديولوجية. وقد أشارت الاستخبارات الصهيونية إلى عمل عدد قليل من العملاء السريين الألمان بين صفوف عرب فلسطين لكنها رأت أنه لا يمكن بالفعل اعتبار أي منظمة قائمة بذاتها طابورًا خامسًا. ووفقًا لأحد التقديرات [بتاريخ ٧ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤١]، فإن نحو ٦٠ في المائة من عرب البلد يؤيدون النازيين(٤٨).

ومع أخذ جميع الأمور بالحسبان، فإن من الرائع تمامًا أن ما لا يزيد عن ستين في المائة من العرب الفلسطينيين «قد أيدوا النازيين» في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤١. وكان ذلك في وقت كانت فيه ألمانيا – عدوة الأعداء المباشرين للفلسطينيين، أي البريطانيين و«اليهود» (في أكثر التصورات التبسيطية فجاجة عن الموضوع) – في ذروة نجاحها العسكري ؛ وفيما بعد فقط سوف يؤدي قلب الوضع على الجبهة السوفييتية ودخول الولايات المتحدة الحرب إلى إضفاء وجه جديد على الأمور. دعونا نردف، ما لا يزيد عن ستين في المائة، وفقًا لمصدر مستعد، لحشد من الأسباب، لتضخيم عدد الفلسطينيين المؤيدين لألمانيا.

وبالمثل، نجد أن الموقف الرسمي بشأن المسألة الفلسطينية لمؤسسي جامعة الدول العربية في عام ١٩٤٤ إنما يجري طمسه هو أيضًا من جانب أولئك الذين يفضلون تسليط الضوء على حفنة من حالات التعاون العربي مع دول المحور. وكان هذا الموقف الرسمي تعبيرًا مباشرًا عن الدور الذي لعبه تيار التغريب الليبرالي – الذي هيمن على الجامعة بفضل الموقع القيادي للحكومة الوفدية في القاهرة– في تأسيس الجامعة. والواقع أن حزب الوفد المصري، برئيسه مصطفى

النحاس، كان الحزب الأفضل تمثيلاً للتغريب الليبرالي داخل الحركة الاستقلالية العربية خلال معظم الشطر الأول من القرن العشرين. وقد تمتع بتأييد حكومتي بيروت ودمشق، المنتميتين إلى الأسرة الإيديولوجية نفسها التي كان ينتمي إليها.

والحاصل أن اجتماع ٧ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٤، في الإسكندرية، لوفود وزارية بقيادة رؤساء الحكومات المصرية والعراقية والأردنية واللبنانية والسورية، والذي جاء في وقت كانت الحرب العالمية الثانية مازالت مستعرة الإوار فيه، وقد اعتمد المشاركون فيه بروتوكولاً كان المقدمة لإنشاء جامعة الدولة العربية. وقد أعلن القرار الخاص بشأن فلسطين والمتضمَّن في هذا البروتوكول.

ترى اللجنة أن فلسطين ركن مهم من أركان البلاد العربية وأن حقوق العرب لا يمكن المساس بها من غير إضرار بالسلم والاستقرار في العالم العربي.

كما ترى اللجنة أن التعهدات التي ارتبطت بها الدولة البريطانية والتي تقضي بوقف الهجرة اليهودية والمحافظة على الأراضي العربية والوصول إلى استقلال فلسطين هي من حقوق العرب الثابتة التي تكون المبادرة إلى تنفيذها خطوة نحو الهدف المطلوب ونحو استتباب السلم وتحقيق الاستقرار.

وتعلن اللجنة تأييدها لقضية عرب فلسطين بالعمل على تحقيق أمانيهم المشروعة وصون حقوقهم العادلة.

وتصرح اللجنة بأنها ليست أقل تألمًا من أحد لما أصاب اليهود في أوروبا من الويلات والآلام على يد بعض الدول الأوروبية الديكتاتورية، ولكن لا يجب أن لا يخلط بين مسألة هؤلاء اليهود ومسألة الصهيونية. إذ ليس أشد ظلمًا وعدوانًا من أن تحل مسألة يهود أوروبا بظلم آخر يقع على عرب فلسطين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم(٤٩).

ونحن نجد تلخيصًا لهذا الخطاب نفسه تمامًا في تقرير لجنة التحقيق الأنجلو- أميركية في أبريل/ نيسان ١٩٤٦:

يعرب المتحدثون بلسان العرب عن التعاطف الأعظم مع يهود أوروبا المضطهَدين، لكنهم يشيرون إلى أنهم لم يكونوا مسئولين عن هذا الاضطهاد وإلى أنه ليس من الإنصاف إرغامهم على التكفير عن آثام الشعوب الغربية بقبولهم في بلدهم مئات الآلاف من ضحايا المعاداة الأوروبية للسامية. بل إن بعض العرب يعلنون أنهم قد تراودهم الرغبة في الوفاء

بنصيبيهم في استقبال لاجئين على أساس حصص محددة وذلك إذا ما قامت الولايات المتحدة والكومونويلث البريطاني وبلدان غربية أخرى بعمل الشيء نفسه[٥٠] [×].

ثم إن الموقف الرسمي للدول العربية قد استبعد بشكل جد صريح أي تفكير في طرد اليهود الذين كانوا قد استقروا بالفعل في فلسطين. ولنأخذ بعين المراعاة كلمة ألقاها الأمين العام الأول لجامعة الدول العربية، الوفدي المصري عبد الرحمن عزام، بعد ستة أشهر من انتهاء الحرب العالمية الثانية. إن الاستمرارية مع كلمته التي ألقاها في عام ١٩٣٥ والتي سبق لنا الاستشهاد بها إنما تُعَدُّ جد لافتة. وقد تحدث عزام في ٤ يناير/كانون الثاني ١٩٤٦ في الجامعة الأميركية بالقاهرة، في لحظة كان لدى العرب فيها كل مبرر للاعتقاد بأنهم سوف يتمتعون بالتفوق العسكري في صدام مسلح مع الحركة الصهيونية في فلسطين:

تذكرون لاشك أن الجامعة العربية قد اصطدمت في الشهور الستة الماضية باليهود. وكان ذلك صدامًا عنيفًا مع **شعب ضعيف ومشتت، هو الأحوج، من بين جميع الشعوب، إلى تعاطفنا، لأنهم أبناء عمومتنا المضطهَدين.** وقد ألمت بهم مصيبة الصهيونية، الصهيونية التي دعمها البريطانيون في البداية بحرابهم، بينما دعمها الأميركيون بأموالهم، لعلَّ الصهيونية تقيم دولة أجنبية، استعمارية، في العالم العربي. إن الصهيونيين لعنة على اليهود أنفسهم وهي، بالفعل، لعنة علينا نحن العرب. **ونحن لا نزال نمد إلى اليهود يد الصداقة، ولا نودُّ أن نكون شركاء في جريمة اضطهادهم.** ولكن ماذا نفعل مع أناس ظهروا بيننا قاصدين ارتكاب الشر، وهم أناس لديهم دعاوى باطلة، دعاوى الاستعمار والسيطرة ؟ إننا ندعو هنا يهود العالم إلى التوبة وإلى تذكر أن لهم إخوة في الشرق يكرهون زيادة حجم بؤسهم. إننا نناشدهم استعادة صوابهم وجعل أولئك الذين حادوا من بينهم عن سواء السبيل يعودون إلى سواء السبيل .... وإذا أردتم أن تعرفوا رأيي في العاقبة، فإنني أقول، واثقًا بالله ومسترشدًا بشهادة الأحداث الجارية، **أننا سوف نفوز بانتصار لن يشتت اليهود مثلما شتتهم الأوروبيون، لأن هذا ليس من شيمنا ولا هو من شيم آبائنا من قبلنا. ولسوف يدركون أننا إخوتهم الذين يمكنهم العيش معهم مثلما فعل إخوتنا المسيحيون، وأن بوسعهم أن يصلوا في وطن العرب المشترك إلى أعلى المناصب والمراكز**[٥٢].

(×) في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن البلدان العربية استقبلت عددًا كبيرًا من الناجين الأرمن من إبادة عام ١٩١٥. ففي عام ١٩٢٥، كان هناك مائة وخمسون ألف أرمني في سوريا ولبنان، وفقًا لتقدير أرمني جرى ذلك العام ؛ وقد عاش تسعون ألفًا بالكامل منهم في حلب والمناطق المحيطة بها[٥١].

والحال أن اقتراح إيجاد حل للنزاع بشأن فلسطين وهو الاقتراح الذي طرحته الدول العربية في ١٩٤٦ – ١٩٤٧ كان يتماشى تمامًا مع هذه المقاربة. وقد جرى عرضه في تقرير قدمته لجنة الأمم المتحدة الخاصة بفلسطين إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في سبتمبر/ أيلول ١٩٤٧ تمهيدًا للمناقشة وللتصويت على خطة التقسيم الموصى بها في التقرير:

إن مندوبي الدول العربية في بيروت قد طرحوا المقترحات الدستورية الخاصة بحكم فلسطين في المستقبل والتي تعد المقترحات عينها إلى حد بعيد والتي سبق أن طرحتها وفود الدول العربية إلى المؤتمر الخاص بفلسطين في لندن في سبتمبر/ أيلول ١٩٤٦. وتوصياتهم، بإيجاز هي:

(أ) أن فلسطين يجب أن تكون دولة موحَّدة، ذات دستور ديموقراطي وجمعية تشريعية منتخبة،

(ب) أن الدستور يجب أن ينص، بين أمور أخرى، على ضمانات (i) لقدسية الأماكن المقدَّسة وحرية ممارسة العبادات، شرط توافر الضمانات المناسبة، بما يتماشى مع الوضع القائم ؛ (ii) للحقوق المدنية لجميع مواطني فلسطين، على أن يكون شرط الحصول على الجنسية هو الإقامة لمدة عشر سنوات متصلة في البلد ؛ (iii) لحماية الحقوق الدينية والثقافية للطائفة اليهودية، على أن لا يتم تغيير هذه الضمانات إلاّ بموافقة غالبية الأعضاء اليهود في الجمعية التشريعية،

(ج) أن الدستور يجب أن ينص أيضًا على (i) التمثيل المناسب في الجمعية التشريعية لجميع الطوائف المهمة، وذلك بشرط أن لا يتجاوز اليهود بحال من الأحوال ثلث العدد الإجمالي للأعضاء [أي نسبة اليهود إلى إجمالي السكان الفلسطينيين في عام ١٩٤٧، بصرف النظر عن التاريخ الذي هاجروا فيه إلى فلسطين] ؛ (ii) الحظر الصارم للهجرة اليهودية واستمرار القيود المفروضة حاليًا على نقل ملكية الأراضي، على أن يتطلب أي تغيير في هذه المسائل موافقة أغلبية من الأعضاء العرب في الجمعية التشريعية ؛ (iii) إنشاء محكمة عليا يتم تخويلها سلطة تحديد ما إذا كان أي تشريع لا ينسجم مع الدستور(٥٣).

وحتى مع أن الدول العربية قد أيدت بذلك دمج اليهود المقيمين في فلسطين فيما كان من شأنه أن يكون من الناحية الفعلية دولة ثنائية القومية، فإنها قد طرحت أيضًا اقتراحًا بشأن اللاّجئين اليهود الذين كانوا آنذاك في أوروبا. ففي عام ١٩٤٧ هذا نفسه، نجد أن مندوبي جميع الدول العربية التي كانت آنذاك أعضاء في منظمة

الأمم المتحدة – مصر، العراق، لبنان، المملكة العربية السعودية، سوريا واليمن – قد انضموا إلى مندوبي أفغانستان وكولومبيا وباكستان في لجنة فرعية معارضة لتقسيم فلسطين. فقد قدمت اللجنة الفرعية مشروع قرار إلى الجمعية العامة حول مشكلة إعادة توطين «لاجئين ومشردين يهود» من أوروبا. وفحوى مشروع القرار، الذي طولبت الجمعية العامة بالتصويت عليه، هي أن مهمة توفير مقام للاجئين إنما يجب تقاسمها بشكل عادل.

وقد أشارت اللجنة، في تقريرها، إلى أن ٢٨٧ ٠٠٠ مهاجر يهودي قد سُمح لهم بدخول فلسطين بين عامي ١٩٣٣ و١٩٤٦، بالمقارنة مع ١٨٨ ٠٠٠ ذهبوا إلى الولايات المتحدة و٦٥ ٠٠٠ ذهبوا إلى المملكة المتحدة وإجمالي نحو ١١٠ ٠٠٠ ذهبوا إلى عدد من البلدان بينها كندا وأستراليا وجنوب أفريقيا وبعض بلدان أميركا اللاتينية. وقد ذكر مشروع القرار هذه الحقائق في ديباجة هدفها توضيح أن فلسطين قد «استوعبت عددًا كبيرًا من المهاجرين اليهود يتجاوز طاقتها ولا يمكنها أخذ أي مزيد منهم دون إلحاق ضرر خطيرٍ باقتصاد البلد وبحقوق ومركز السكان الأصليين». أمَّا فيما يتعلق بمشكلة اللاجئين الذين ينتظرون في المخيمات حل وضعهم، فقد قدمت اللجنة الفرعية التوصيات التالية:

(i) وجوب مطالبة بلدان الأصل بقبول عودة اللاجئين والمشردين اليهود المنتمين إليها، وتقديم كل المساعدات الممكنة لهم لتحقيق استقرارهم المعيشي من جديد ؛

(ii) وجوب استيعاب أولئك اللاجئين والمشردين اليهود الذين لا يمكن إعادتهم إلى أوطانهم في أراضي الدول أعضاء الأمم المتحدة بما يتناسب مع مساحاتها ومواردها الاقتصادية ومستوى دخل الفرد فيها والعوامل السكانية وغير ذلك من العوامل ذات الصلة ؛

(iii) وجوب إنشاء لجنة خاصة تابعة للجمعية العامة لتوصي بقبول الدول أعضاء الأمم المتحدة مشروعًا خاصًا بحصص اللاجئين والمشردين اليهود الذين يجب إعادة توطينهم في أراضي كل دولة من هذه الدول، ووجوب أن تعمل اللجنة الخاصة، بأقصى درجة ممكنة، في تشاور مع منظمة اللاجئين الدولية أو لجنتها التحضيرية[٥٤].

وعند طرح مشروع القرار للتصويت في الجمعية العامة في ٢٤ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧، حصل على تأييد ستة عشر صوتًا – بينها أصوات الأعضاء التسعة في الجنة الفرعية– بينما اعترض عليه ستة عشر صوتًا وامتنعت ست وعشرون دولة عن التصويت. ومن ثم فلم يجر اعتماده. والحال أن ملاحظة أدلى

بها وليد الخالدي بعد ذلك بأربع وعشرين سنة إنما تعبر عن المرارة التي لابد أن الأفراد المطلعين في العالم العربي قد شعروا بها آنذاك: «أيًا كانت السبل، لا مفر من الهجرة اليهودية إلى فلسطين، حتى وإن كانت تعني إزاحة العرب ؛ لكن من غير الوارد القيام بأي شيء لدفع كل بلد غربي إلى تقديم مساهمة متواضعة من باب التعبير عن الاهتمام الإنساني المظهري باللاجئين اليهود. تلك هي مشيئة وحكمة البر والإحسان»[٥٥] (×).

وسوف يستمر الموقف العربي من المحرقة مبنيًا على قناعة أن شعبًا بريئًا تمامًا من الجُرم قد أُجبر على أن يدفع ثمنه، كما على قناعة أن الحكومات التي أعلنت أنها الأعمق شعورًا بالصدمة حيال هذا الجرم هي حكومات منافقة تسعى، بالدرجة الأولى، إلى التهرب من واجباتها: لقد تجاهلت الواجبات التي يمليها كل من مسئوليتها الخاصة عن إبادة اليهود - أو عن فشلها في إنقاذ اليهود- والاعتبارات الإنسانية أيضًا. والحال أن شعورًا أليمًا بالظلم العميق وبرياء العالم الغربي قد استمر مميزًا للرأي العام العربي إلى يومنا هذا.

(×) فيما يتعلق بـ«البر والإحسان»، دعونا نستشهد بالتقرير التالي المقدم في عام ١٩٤٨ حول «منظمة اللاجئين الدولية»:

«على الرغم من واقع أن الجمعية العامة للأمم المتحدة قد وضعت ميزانية حجمها ٥٠٠ ٨٦٠ ١٥٥ دولار للعام الأول من عمل منظمة اللاجئين الدولية، اعتبارًا من سبتمبر/ أيلول ١٩٤٧، فإن التبرعات كانت بمعدل ٠٠٠ ٠٠٠ ٩٠ دولار سنويًا لا غير، ولم تمثل المدفوعات الفعلية غير رُبع التبرعات السنوية من جانب الحكومات الاثنتي عشرة. وقد أعاشت... اللجنة التحضيرية بهذه الأموال ٠٠٠ ٦٤٠ شخص في المخيمات الأوروبية وشرق الأوسطية وكانت تقدم مساعدات قانونية وإدارية لـ ٠٠٠ ٩٠٠ شخص آخر ليسوا في المخيمات ....

وخلال يوليو/ تموز ١٩٤٧، أصبح من الضروري [...] إصدار قرار بـ'التعليق' أدى إلى إغلاق مرافق الرعاية والإعاشة التابعة للجنة التحضيرية في وجه طالبي المساعدة الجدد فيما عدا ما يسمى بـ'الحالات الصعبة'. وقد جرى اتخاذ هذا القرار في مسعىً لاستخدام الموارد المحدودة للجنة بشكل كفء قدر الإمكان لمساعدة الأشخاص الذين تقوم برعايتهم بالفعل»[٥٦].

٢ • الماركسيون

لأسباب تتعلق بتكوينهم الإيديولوجي، نجد أن الماركسيين في العالم العربي، وبينهم الكثير من اليهود العرب أو المهاجرين، كانوا معادين للنازية معاداة ثابتة، وذلك باستثناء الفاصل الذي مثله تحالف ستالين – هتلر (١٩٣٩ – ١٩٤١)، الذي بذل القادة الشيوعيون جهودًا مكثفة لمحاولة تبريره لقواعدهم بدعوى أنه يمثل مناورة تاكتيكية دفاعية من جانب موسكو[٥٧]. والحال أن الماركسيين كانوا المسئولين الرئيسيين عن وصف الصهيونية بأنها حركة عنصرية، كما عن معادلة «الصهيونية = النازية» خادعة المظهر، وهي معادلة كان المعنى المنطقي الأول لها، وهو المعنى الذي غالبًا ما يتعرض للنسيان، هو البغض المتساوي لكليهما، وذلك بصرف النظر عن بعض الاستخدامات التي استخدمت فيها هذه المعادلة فيما بعد. وكان الاتجاه العام للعرب الماركسيين هو رفض كل من النازية والصهيونية بوصفهما إيديولوجيتين وحركتين رجعيتين بدرجة واحدة، إن لم تكونا، بالفعل، وجهين لعملة واحدة.

وقد وقع الاستيلاء النازي على السلطة في ألمانيا في وقت كانت الحركة الشيوعية العالمية تنتهج فيه بثبات النهج اليساري المتطرف الذي أملته موسكو. ولذا فقد عارضت الفاشية و«الاشتراكية – الفاشية»، أي الاشتراكية الديموقراطية، بحدة واحدة. وجرى تطبيق النهج نفسه حيال الحركة الصهيونية، التي كان فصيلها السائد مندرجًا في الحركة الاشتراكية الديموقراطية. والحال أن مجلة *Rundschau*، لسان حال اللجنة التنفيذية للأممية الشيوعية باللغة الألمانية، قد علقت على النحو التالي على «الأشياء المسكوت عنها» والتي تجلت في المؤتمر الصهيوني الذي عقد في براغ في صيف عام ١٩٣٣، قبيل توقيع اتفاق الهاعبارا: «صحيح أن هتلر هو عدو اليهود، لكن هتلر عنصري ألماني قومي والصهيونيين عنصريون يهود قوميون. وذاك وهؤلاء يتكلمون من حيث الجوهر اللغة نفسها. والواقع أنه يبدو كما لو أن هناك نوعًا من التفاهم بين هتلر والصهيونيين»[٥٨].

وفي هذا السياق تحديدًا شدَّد شيوعيو فلسطين على «التشابه الملحوظ» بين النازية والصهيونية وصاغوا مصطلح «الصهيونية – الفاشية» وفق نموذج «الاشتراكية – الفاشية». وقد اتهموا الصهيونيين بالتحالف مع النازيين لمناهضة الاتحاد السوفييتي والحركة القومية العربية. «لم تتخلف دعاية الحزب عن الإشارة [في عام ١٩٣٣] إلى 'التشابه الملحوظ' بين النازية والصهيونية ('لا يوجد في ألمانيا اليوم غير حزبين اثنين – الحزب النازي والصهاينة') وكدليل على ذلك، أشارت إلى واقع أن الصحيفة الصهيونية الصادرة في ألمانيا لم تهاجم النظام النازي في أعمدتها»[٥٩].

وطبيعي أن هذا النوع من الاتهامات كان، في زمنه، أقل صدمة وتشهيرًا بكثير مما أصبح عليه على أثر المحرقة. وإنها لحقيقة تاريخية لا سبيل إلى إنكارها أن الصهيونيين كانت لهم في البداية تعاملات مع النازيين، كما رأينا ذلك بالفعل. والحال أن المقتطفات التي يستشهد بها إسرائيل شاحاك من *Wir Juden*، وهو كتاب نشره في عام ١٩٣٤ يواكيم پرينتس، الحاخام الصهيوني الألماني ثم رئيس المؤتمر اليهودي العالمي فيما بعد، إنما تعد مريعة مثلما تعد عظيمة الدلالة. فهنا لا يتردد پرينتس حيال واقع إعجابه بالنازية وهو يتبنى هدفها الخاص بـ«التطهير» العرقي ويرى أن الصهيونيين الذين يعترفون بأن اليهود ينتمون إلى الأمة اليهودية والجنس اليهودي ليس أمامهم من خيار غير احترام المبدأ النازي الخاص بـ«نقاء» الأمة والجنس[٦٠].

وعلاوة على ذلك، وحتى لو تجاهلنا محاولة الفرع الألماني للحركة الصهيونية التقارب مع النازيين[٦١]، فمما لا سبيل إلى إنكاره بالمثل أن فصيلها التصحيحي – وبالأخص، تيار «القصويين»- كان يتميز بما هو أكثر من مجرد تشابهات مع الفاشية الإيطالية[٦٢]. وكما كتب ميتشل كوهين، فإن «التوازنات التاريخية كافية – وإن لم تكن دقيقة- لجعل الاتهام الذي وجهه اليسار إلى التيار التصحيحي بأنه يشبه الفاشية الإيطالية اتهامًا يمكن تفهمه في مناخ ثلاثينيات القرن العشرين»[٦٣]. على أن عبارة «الصهيونية – الفاشية» لم تكن مخصصة لهذا الفصيل وحده – وهو شيء كان يبدو آنذاك مشروعًا حتى من وجهة نظر

الصهيونيين الاشتراكيين (×) – بل كانت تطبق على مجمل الحركة الصهيونية. – إن لم يكن بالفعل على القادة الاشتراكيين بأكثر مما على أي أحد آخر. وهذه الصيغة إنما تشكل مثالاً واضحًا للتطرف اليساري الأقصى نفسه والمسئول عن لصق صفة «الفاشية» بالاشتراكية الديمقراطية.

والحاصل أن تحول الحركة الشيوعية الدولية في عام ١٩٣٥ إلى إيلاء الأولوية للنضال ضد الفاشية بالمعنى الدقيق للمصطلح قد خفف من القسوة المتطرفة لهذه اللغة. على أن ثورة ١٩٣٦ – ١٩٣٩ العربية قد أشعلت الوضع في فلسطين مرة أخرى، قبل أن يؤدي ظرف تحالف ستالين – هتلر في أغسطس/ آب ١٩٣٩ إلى إجبار الحركة الشيوعية ككل على تبرير موقفها «الحيادي» تجاه كل من المعسكرين في الحرب العالمية التي نشبت في العام نفسه.

وكان على الشيوعيين العرب تعليق نشاطاتهم المعادية للنازية، تعليقًا جد مفاجئ في بعض الحالات، بعد بداية طيبة، جد واعدة. وينطبق هذا، مثلاً، على الشيوعيين السوريين واللبنانيين الذين كانوا قد أسسوا عصبة مكافحة الفاشستية في يونيو/ حزيران ١٩٣٧ وكانوا قد قاموا، بعد ذلك بعامين، في ٦ و٧ مايو/ أيار ١٩٣٩، في بيروت، وفي جو احتفالي صاخب، بعقد مؤتمر مكافحة الفاشستية الذي حضره عدة أعضاء في البرلمان كما حضرته شخصيات بارزة تنتمي إلى الأوساط الأدبية أو الصحافية. وقد تلقى المؤتمر رسائل تأييد من مختلف المشاهير، بمن في ذلك شخصيات بارزة تنتمي إلى حركة الاستقلال، كالسوري شكري القوتلي.

وقد اعتمد «مؤتمر مكافحة الفاشستية» هذا موقفًا توفيقيًا حيال كل من بريطانيا وفرنسا، القوة الاستعمارية في سوريا ولبنان، وذلك بما يتماشى مع مشروع تحالف موسكو مع «جبهة الديمقراطية» ضد «جبهة الفاشية» – إذا

(×) في أوائل الثلاثينيات، لم يتردد بن جوريون في تشبيه تصحيحية چابوتينسكي بالفاشية والنازية[٦٤]. على أن الاجتماعات بين بن جوريون وچابوتينسكي وتحالفهما عام ١٩٣٤ (والذي جرى إحباطه بفضل اعتراض اليسار الصهيوني) قد أتاح للرجلين فرصة لتأكيد «وحدتهما الفكرية»[٦٥]. والحال أن حزب رافي الذي يقوده بن جوريون هو الذي فرض مشاركة تكتل جاحال الذي يقوده مناحم بيجن في حكومة الوحدة الوطنية الإسرائيلية، في عام ١٩٦٧[٦٦].

استخدمنا المصطلحات التي استخدمها القائد الشيوعي السوري خالد بكداش في كلمته أمام المؤتمر(٦٧). لكن المبادرين الشيوعيين بهذه الأعمال المعادية للفاشية وللنازية قد أخذهم على حين غرة توقيعُ ميثاق ريبنتروب – مولوتوف. ولم يستأنفوا نشاطاتهم المعادية للفاشية إلاّ بعد تمزيق الميثاق جَرَّاء غزو الجيش الألماني للاتحاد السوفييتي في يونيو/ حزيران ١٩٤١. وهذا هو السبب في وجود «فجوة» نحو عامين في الرواية التي قدمها المؤرخون الشيوعيون العرب لهذه النشاطات(٦٨).

وحالة نجاتي صدقي بليغة الدلالة في هذا الصدد. فصدقي، وهو قائد شيوعي فلسطيني بارز ومندوب سابق إلى مؤتمر أممية النقابات الحمراء في عام ١٩٣١، كان مكلَّفًا بأن ينشر، في باريس، نشرة شيوعية بالعربية من عام ١٩٣٣ إلى عام ١٩٣٦ ونشرة أخرى في إسبانيا كانت موجَّهة إلى المغاربة المنخرطين في الحرب الأهلية (التي شارك هو نفسه فيها بنشاط). وفي عام ١٩٣٦، عبر نجاتي صدقي ألمانيا في طريقه من باريس إلى موسكو: وقد أدت هذه الرحلة إلى تقوية قناعاته المعادية للنازية. وعندما جرى توقيع الميثاق الألماني – السوفييتي، لم يتخل عن توجيه النقد علناً إلى ما اعتبره محقًا خطأ جسيمًا من جانب موسكو. وفي بيروت، التي استقر فيها في عام ١٩٣٨، نشر صدقي سلسلة من المقالات حول تعارض النازية مع الإسلام، في مجلة لبنانية كان أحَد محرريها. وقد جُمعت هذه المقالات ونُشرت في العام نفسه في كتاب نُشر أيضًا، في ترجمة إنجليزية، في لندن. وقد أدى موقف صدقي إلى فصله من الحزب الشيوعي من جانب «رفاق» كانوا جد مخلصين لموسكو إلى درجة أنهم لم يترددوا في المخاطرة بنزول القمع بهم وسجنهم لقاء دفاعهم عن ميثاق ستالين مع عدو الأمس اللدود(٦٩).

وكما أن غزو الجيش الألماني للاتحاد السوفييتي قد أدى إلى استئناف نشاط الشيوعيين المعادي للفاشية وتكثيفه، فإنه قد أدى مرة أخرى إلى تغيير موقف شيوعيي فلسطين تجاه الصهيونيين، الأمر الذي عجل بتحول مفاجئ آخر في المسار السياسي المتذبذب المميز للحركة الشيوعية الدولية الموالية لموسكو. فقد أصبحت الفاشية مرة أخرى العدو الرئيسي، بينما جرى علناً اختزال الصهيونية إلى درجة عدو ثانوي. والحال أن رضوان الحلو، الأمين العربي للحزب الشيوعي

الفلسطيني في الفترة السابقة لانقسامه بوقت قصير، قد ألقى خطابًا في اجتماع عقد في يافا في مارس/ آذار ١٩٤٣ احتفالاً بالذكرى الخامسة والعشرين لإنشاء الجيش الأحمر (السوفييتي) صاغ نهج حجاج لافتًا للانتباه في هذا الصدد(٧٠).

فبعد أن بيّن أمين الحزب الشيوعي الفلسطيني أن «الحركة الصهيونية هي وليدة الإرهاب والمذابح الموجهة ضد اليهود»، كما أنها ثمرة لرغبة الرأسماليين اليهود في منع العمال اليهود من الانضمام إلى الحركة الثورية، قدم سلسلة من الإحصاءات التي تشير إلى أن الهجرة اليهودية إلى فلسطين قد جاءت من بلدان كانت معاداة السامية قد عاثت فيها فسادًا، كبولنده أو روسيا ما قبل الثورة. وقد أضاف أن الهجرة من بلدان كإنجلترا أو الولايات المتحدة كانت معدومة من الناحية العملية لأن اليهود لم يكونوا عرضة للخطر هناك. أمَّا فيما يتعلق باليهود الروس، ولأن الثورة الروسية كانت قد أطاحت بالقيصرية المعادية للسامية، فإن تيار الهجرة اليهودية من روسيا كان قد نضب بعد عام ١٩٢٥. وبالمقابل، كانت الهجرة من ألمانيا أو النمسا أو تشيكوسولوفاكيا إلى فلسطين تافهة إلى أن استولت النازية على السيطرة على هذه البلدان ودفعت اليهود إلى الهجرة الجماعية. «إن الإرهاب ضد اليهود في البلاد الفاشستية هو في الحقيقة عمل إجرامي تقوم به الفاشستية ويضر القضية العربية وهو يساعد الصهيونية». ويستطرد الحلو قائلاً «إن الصهيونية

تدرك هذا وتعيه تمام الوعي، وهي تعرف أن القضاء على العنصرية والشوفينية في أوروبا معناه القضاء عليها وعلى مشاريعها وآمالها لهذا فهي ترحب في الإرهاب النازل على اليهود، ولذلك فهي تعرقل كل مشروع من شأنه توجيه الهجرة إلى بلد غير فلسطين، كما حصل في مؤتمر إفيان عام ١٩٣٩ [كذا] حينما اجتمع ممثلو يهود إنكلترا وأمريكا وبولونيا فكان موقف الوكالة الصهيونية أن عاكست كل مشروع من شأنه أن يحول هجرة يهود ألمانيا عن فلسطين، وفضلت أن يبقوا في ألمانيا تحت التعذيب والإرهاب والحرمان على نقلهم إلى بلد آخر غير فلسطين، ومن هنا يتضح أن هم الصهيونية هو ليس إنقاذ اليهود من الإرهاب النازل بهم، بل ان همها الوحيد هو الاستفادة من هذا الإرهاب».

وبعد أن بين الحلو الفارق بين الحرب العالمية الثانية، التي قال إنها حرب تخوضها الشعوب والجيش الأحمر في سبيل الحرية، والحرب العالمية الأولى، التي قال إنها حرب استعمارية رأسمالية خالصة، دعا إلى النضال ضد الفاشية

بمساعدة شعوب دول الحلفاء. وأنهى خطابه بأن « الصهيونية هي ليست العدو الأساسي في هذه المرحلة ولذلك يحب أن يتركز النضال بكليته ضد النازية والفاشستية». ومن شأن هزيمتهما أن تقود لا محالة إلى هزيمة الصهيونية أيضًا.

وفي ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، نجد أن المجموعة الظاهرة الوحيدة من الماركسيين العرب المستقلين عن موسكو كانت مجموعة تروتسكية مصرية نشطت بين عامي ١٩٣٨ و١٩٤٨ تحت سلسلة من الأسماء المختلفة. وكان چورچ حنين، الكاتب السوريالي، وأنور كامل ولطف الله سليمان من أبرز أعضائها[٧١]. ويقدم چاك بيرك وصفًا بديعًا لهذه المجموعة في كتابه الرائع عن مصر:

إن أنور كامل، رئيس جماعة «الخبز والحرية»، والشاعر چورچ حنين، والرسام رمسيس يونان، ومحمود العالم، المشتغل بعلم المنطق، ولطف الله سليمان، صاحب إحدى المكتبات، وآخرين كثيرين، قد طرحوا آراء متعارضة كانت كلها تقريبًا ماركسية، وإن كان كل رأي منها ماركسيًا بطريقته الخاصة. وكانت الاتهامات المتبادلة وفيرة، لكن السعي كان يتم بحماسة. والحال أن كثرة من التحليلات التي اقترحت آنذاك قد أثمرت في المستقبل. والحقيقة أن الانتلچنيسيا التي نمت عند نقطة الالتقاء المفارقة بين الجامعة والنشاطية البروليتارية وجماليات الطبقة العليا لم تكيف دومًا نظرياتها مع الحقائق الواقعية تكييفًا مناسبًا أو واقعيًا. لكنها كانت هذا الانعدام للتكيف ذاته. ومن هنا أهميتها، الأعظم بكثير من وزنها الفعلي أو حتى من الصيغ التي طرحتها. فماذا كانت قيمة هذه الانتلچنسيا، كقوة دافعة ملموسة؟ لا شيء من الناحية العملية. وما الذي مثلته ؟ القليل جدًا. لكنها، بقدر ما أنها قد رمزت لصنع التاريخ، أو الفشل في صنعه، كانت كل شيء، أو كل شيء تقريبًا[٧٢].

وحتى الشيوعي جد الأرثوذكسي الموالي للحزب السوفييتي، رفعت السعيد، وهو الآن رئيس حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، كان عليه أن يعترف، بعد سنوات كثيرة، بأن هذه «التجربة» كانت متمايزة عن المجموعات الماركسية الأخرى في مصر من حيث أنها كانت «مصرية صرفة»[٧٣] – إيماءً إلى سيطرة قادة من أصول أجنبية، معظمهم يهود، على مختلف الجماعات الموالية للحزب السوفييتي في البلد. وقد قدمت المجموعة التروتسكية المصرية مساهمة نشيطة في

المجهود الدعائي الماركسي المعادي للصهيونية. والواقع أنها قد قامت نوعًا ما بمزايدة على أنصار موسكو، الذين كانوا قد أُرغموا على الانخراط في أكروبات إيديولوجية، إذ شدَّدت على الشجب المتكافئ للصهيونية والنازية والذي كان الشيوعيون الموالون لموسكو قد انخرطوا فيه بشكل غير منسجم.

وفي عام ١٩٤٤، نشر أنور كامل كراسًا حول الصهيونية من المؤكد أنه يعد واحدة من أكثر الوثائق المتوافرة لدينا عن المسألة تفردًا[٧٤]. والحال أن الكراس، الانتقائي في معاداته للصهيونية، إنما يستند إلى حد جد بعيد على مصدرين، أحدهما ستاليني، والآخر تروتسكي. والواقع أنه مدين لهما بدرجة جد عميقة بحيث إن أكثر من تسعين في المائة منه يمكن أن يقال إنها منتحلة، حتى مع اعتراف كامل بدينه لكل من مصدريه الرئيسيين في ثبت المراجع في كراسه.

وأول هذين المصدرين كتاب بقلم الشيوعي البريطاني الأرثوذكسي إ. ريناپ (الاسم القلمي المقلوب لإسرائيل پانر) [٧٥]. والحال أن كتاب ريناپ/ پانر قد وضع تراث التنوير اليهودي (الهاسكالا)، الداعي إلى الاندماج، في مواجهة الصهيونية، وأشاد بالموقف الذي اتخذه يهودا ماجنس، وهو داعية للحوار اليهودي – العربي في فلسطين. ومن هذا الكتاب، الذي شكل انعكاسًا لأولويات موسكو الجديدة المعادية للنازية بعد ١٩٤١، استعاد أنور كامل الجانب الأعظم من فصلين. وكان الفصل الأول عن المسألة اليهودية في التاريخ، بينما ناقش الفصل الآخر القومية اليهودية والنزعة الصهيونية (يتجاهل كتاب أنور كامل تمامًا، ولسبب وجيه، الفصل الذي يشيد بالأسلوب الذي كانت المسألة اليهودية قد «حُلت» به في الاتحاد السوڤييتي).

والمصدر الآخر الذي يعتمد عليه أنور كامل هو «خطاب مفتوح إلى مؤتمر حزب العمال» كتبته «مجموعة من اشتراكيي فلسطين» ذات اتجاه تروتسكي، وهو خطاب يشير، بالمناسبة، إلى كتاب پانر إشارة عابرة بهدف توجيه النقد إلى كاتب مقدمته، وليم جالاشر، وهو عضو في البرلمان البريطاني يمثل الحزب الشيوعي. وهذا «الخطاب المفتوح» يدعو أعضاء حزب العمال إلى رفض مشروع قرار يدعو إلى تأييد الأهداف الصهيونية[٧٦].

وبعد مقدمة قصيرة، نجد أن الصفحات الأربع الأولى من كتاب كامل - فيما عدا الخاتمة، تعد هذه الصفحات الصفحات الوحيدة في الكتاب غير المأخوذة من المصدرين اللذين أشرنا إليهما للتوّ - إنما يجري تكريسها لنقد مركب لمعاداة السامية وللصهيونية. ويقدم كراس كامل نقدًا للعنصرية ولنظريات التفوق العنصري عمومًا، وهو نقد مماثل تمامًا للنقد التقليدي الذي طرحه التيار السائد في صفوف الانتلچنسيا المصرية آنذاك(٧٧). ثم يمضي إلى نبذ النازية والصهيونية بوصفهما خطرين متكافئين:

اليهود أحط بيولوچيًا من الآريين ! اليهود أحط بيولوچيًا من بقية الشعوب ! اليهود حيوان أحط من الإنسان ! صيحة أعلنتها أشد المدارس تطرفًا في الحض على كراهية اليهود وأكثرها عنفًا في إشعال حملات الإفناء ضد اليهود: مدرسة هتلر - ستريخر(×). ولكن في الطرف المقابل مدرسة أخرى لا تقل عن الأولى تطرفًا وتعصبًا: المدرسة الصهيونية التي يحاول زعماؤها، بأساليب قد تقل في جرأتها وصراحتها عن مدرسة هتلر - ستريخر، أن يحيطوا الشعب اليهودي بهالة من التقديس: فاليهود أرقى بيولوچيًا من بقية الشعوب! واليهود هم «شعب الله المختار»! وإن كان للشعوب أن تحيا فاليهود هم أحق الشعوب بالحياة !(٧٨)

والحاصل أن الإشارة إلى فكرة «الشعب المختار» التوراتية، في هذا السياق الذي يتميز بالرفض المتزامن لكل من معاداة السامية والدعاوى اليهودية بالتفوق على حد سواء، إنما يبدو أنها متأثرة بالنقد الإسلامي لليهودية. وعلى أي حال، فإنه يبدو أن الكتاب كان مبعث سرور لحسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين المصرية وزعيمها، الذي دعا كاتبه إلى مكتبه بالقاهرة لتهنئته عليه بعد صدوره(٧٩). على أن النقد المزدوج هذا نفسه قد يكون أيضًا صدى لكتاب الفوضوي اليهودي الفرنسي برنار لازار حول معاداة السامية، الصادر في عام ١٨٩٤، والذي يقال فيه لنا: «إن المعادين للسامية وعشاق السامية إنما يتحدون في الدفاع عن مذاهب واحدة، وهم لا يفترقون إلاّ عند منح جائزة التفوق. فإذا كان المعادي للسامية يأخذ على اليهودي أنه ينتمي إلى عنصر دخيل وحقير، فإن

(×) كان يوليوس ستريخر واحدًا من دعائيي الاشتراكية القومية الرئيسيين وناشر أسبوعية *Der Stürmer* المعادية الخسيسة للسامية.

اليهودي يتباهى بالانتماء إلى عنصر مختار وأرقى»[٨٠]. على أن لا شيء يثبت أن أنور كامل قد اطلع على كتاب لازار.

والحال أن النبرة العامة لكراس كامل، بنقده جد الجذري للصهيونية، إنما تعكس على الأرجح، بصرف النظر عن محاولة المزايدة على الجماعات الشيوعية المصرية والتي أشرنا إليها بالفعل، التأثير العام الذي مارسته جماعة الإخوان المسلمين، والذي كان آنذاك في ذروته، على الرأي العام المصري. ثم إن إهداء الكراس إنما يدعو إلى الدهشة، وذلك لصدوره عن كاتب يزعم أنه ماركسي. فهو يقول: «إلى المجاهدين [وهم هنا بمعنى المقاتلين] الأحرار الذين بذلوا دماءهم في فلسطين دفاعًا عن قضية العرب» – بما يشكل جمعًا بين معنيين، إسلامي (من خلال مصطلح «المجاهدين») وقومي عربي، يشهد أيضًا على أثر التيار القومي، ذي المسحة الإسلامية، والذي كان واسع النشاط في المعارضة المصرية في هذه الفترة (سوف نناقش هذا التيار في الفصل التالي).

على أن خاتمة الكراس تتماشى تمامًا مع ما تمليه الروح الأممية الماركسية. فبعد توضيح أن المستهدفين من وراء الاضطهاد المعادي للسامية هم اليهود لمساهمتهم في «جيش التحرر الأفقي» – بعبارة أخرى «جيش الثورة العالمية»[٨١] (كان المراد من وراء عدة تعبيرات في النص الالتفاف على الرقابة)، يصل الكتاب إلى نهايته بدعوة فقراء اليهود إلى التخلي عن الصهيونية والابتعاد عن فلسطين لتجنب النكبة الكبيرة التي قد تنصب على رؤوسهم إن تخلفوا عن عمل ذلك[٨٢][×].

وأيًا كانت التقلبات في مواقف الشيوعيين حيال الصهيونية، فإن معارضة الهجرة اليهودية إلى فلسطين كانت مشتركة بين جميع الماركسيين العرب، كما بين صفوف بقية الحركة الشيوعية العالمية حتى أوائل الأربعينيات على الأقل. وهو ما

(×) وفقا لعبد القادر ياسين، نشر أنور كامل، في أعقاب تأييد الاتحاد السوفييتي في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧ مشروع قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة والذي أوصى بتقسيم فلسطين، كراسًا تحت عنوان أفيون الشعب انتقد الاتحاد السوفييتي بحدة وانتهى إلى إدانة «بيروقراطية الكريملين» لتأييدها للتقسيم[٨٣]. والحال أن رفعت السعيد، في كتابه عن اليسار المصري بين عامي ١٩٤٠ و١٩٥٠، إنما يعتبر هذا الكتاب «جرمًا»، بأسلوب ستاليني كلاسيكي. فهو يتهم كامل بأنه قد نشره «بالتعاون التام مع جهات الأمن»، دون أن يقدم أدنى دليل على ذلك[٨٤] وفي الوقت نفسه، يحرص السعيد على عدم قول أي شيء عن الصلة بين الكراس والموقف السوفييتي حيال فلسطين.

ينطبق أيضًا على شجب معاداة السامية وتصوير «العمال» اليهود على أنهم مؤهلون للتجنيد في صفوف الحركة الشيوعية، ونقد الصهيونية الاشتراكية على أنها حركة رجعية تسعى إلى تضليل هؤلاء «العمال» وجرهم إلى الانضمام إلى المشروع الاستعماري.

والواقع أن هذا الموقف إنما يرجع إلى بدايات الكومنترن [الأممية الشيوعية]. وكانت مسألة الصهيونية موضع نقاش حاد جرى في المؤتمر الثاني للأممية في يوليو/تموز ١٩٢٠ بين الشيوعية البوندية والمناضلة اليدّية إستر فرومكينا والمندوب الممثل للجناح اليساري لشعبة بوعالي زيون في النمسا، كوهن – إيبر. فقد دعت فرومكينا إلى تشديد حدة إدانة مساعي الصهيونيين لجلب اليهود إلى فلسطين في قرار المؤتمر عن المسألة القومية والكولونيالية. بينما شدّد كوهن – إيبر على الفارق بين «الصهيونية البورجوازية»، التي رفضها، وصهيونية حزبه، وذلك بلغة تلخص تمامًا نهج تفكير معين مميز للصهيونية اليسارية:

أولاً وقبل كل شيء، نحن لا نريد إقامة دولة، ناهيك عن إقامة دولة بدعم من الإمبريالية البريطانية، لكننا على قناعة بأنه في سيرورة جعل الجماهير اليهودية منتجة، بجذبها إلى عمل مفيد وضروري اجتماعيًا، سوف يهاجر عدد معين من اليهود من البلدان التي يحيون فيها الآن بجماهيرهم، كأوكرانيا وليتوانيا وخصوصًا بولنده، على سبيل المثال. كما أن بعض هؤلاء المهاجرين سوف يذهبون أيضًا إلى فلسطين وسوف ينجذبون هناك إلى الزراعة، والشيء الوحيد الذي يترتب على ذلك فيما يعنينا هو المطالبة بفرصة الهجرة واستيطان هذا البلد طالما كان في أيدي البورجوازية البريطانية أو أي بورجوازية أخرى ....

إنها لحقيقة أنه كما أن البورجوازية اليهودية هي أول من أدخل أشكال الاستغلال الاقتصادية الرأسمالية الحديثة إلى البلد ... فإن العمال المهاجرين اليهود هم أيضًا البروليتاريا الحديثة الوحيدة، التي لا تملك شيئًا بالفعل والتي تعد لهذا السبب مفعمة بالوعي الطبقي ومفعمة بإرادة النضال الثورية. فالجماهير العربية التي تعمل في ضياع كبار ملاك الأرض اليهود والأفندية العرب تملك عادة أراضيها الخاصة ولا يمكن تشخيصها إلاّ على أنها شبه بروليتارية(٨٥).

على أن الأطروحات التي اعتمدها المؤتمر قد شجبت «الصهيونية ككل»[٨٦]. وعندما وصلت القطيعة بين أغلبية بوعالي زيون والأممية الشيوعية إلى ذروتها في عام ١٩٢٢، أصبح شجب الصهيونية من جانب اللجنة التنفيذية للأممية الشيوعية أكثر شدّة بكثير. وقد حددت الأطروحات ما سوف يستمر عليه خط الحركة الشيوعية الدولية للعقدين التاليين:

> إن فكرة فلسطين، محاولة حرف الجماهير العاملة اليهودية عن النضال الطبقي بالدعاية المؤيدة لاستيطان يهودي واسع النطاق في فلسطين، ليست فقط فكرة قومية وبورجوازية صغيرة، وإنما هي أيضًا مضادة للثورة في نتائجها، إذا ما تحركت الجماهير العاملة العريضة بدافع من هذه الفكرة وجرى حرفها بذلك عن نضال فعال ضد مستغليها الرأسماليين اليهود وغير اليهود[٨٧].

والحال أن المعارضة المعادية للصهيونية للهجرة اليهودية إلى فلسطين، والتي اعتمدتها الحركة الشيوعية في المشرق العربي منذ بداياتها في ١٩١٩ – ١٩٢٠، لم تتبدل تحت تأثير استيلاء النازيين على السلطة في ألمانيا أو تحت تأثير التزايد المتواصل في الاضطهاد المعادي للسامية. ثم إن أثر هذه الأحداث قد قابله صعود في مستوى العنف في فلسطين ؛ وقد أكد هذا قناعة الشيوعيين بأن المشروع الصهيوني يجر اليهود إلى مصيدة – من سيء إلى أسوأ. وقد أكدوا بإلحاح على أن السبيل الوحيد لإنقاذ اليهود الأوروبيين، بالنظر إلى أعدادهم بالدرجة الأولى، هو النضال لإلحاق الهزيمة بالنازية في أوروبا نفسها.

وقد وصف والتر لاكور محقًا موقف شيوعيي فلسطين من الهجرة بـ «**المسألة المركزية**»[٨٨]. وعندما كتب في عام ١٩٥٥ مستفيدًا من الحكمة الاسترجاعية، سخر منهم لتهوينهم من المصير الذي كان ينتظر اليهود الأوروبيين، مكثرًا من التعليقات الساخرة على حججهم ضد الهجرة[٨٩]. على أن الشيوعيين لم يكونوا معارضين لهجرة اليهود في عمومها، وإنما، وذلك لأسباب رأيناها بالفعل، لهجرتهم إلى فلسطين. وعند انتهاء الحرب في عام ١٩٤٥، نجد أن عصبة التحرر الوطني، وهي فصيل الأغلبية العربية بين الشيوعيين الفلسطينيين، قد رأت أن التاريخ أثبت أن الماركسيين كانوا على حق:

إن عصبة التحرر الوطني، وبما يتماشى مع الأرثوذكسية الشيوعية، قد تمسكت بوجهة النظر القائلة بأن معاداة السامية أحد تجليات مشكلة تخص مجتمعًا بعينه لا يمكن حلها بالهجرة وإقامة دولة يهودية في فلسطين. وقد رأت أن الحل إنما يكمن في إقامة أنظمة ديموقراطيـة. وقد نُظر إلى غالبية اليهود في فلسطين على أنهم جاءوا إلى البلـد «هربًـا مـن الإرهـاب النازي»، ونُظر إلى انتصار الحلفاء في الحرب، الذي قيل إنه «قـد وضـع حـدًا للتفرقـة العنصرية واضطهاد الشعوب»، على أنه يشير إلـى «انتهـاء الصـهيونية». فقـد رُؤيَ أن الصهيونية لا يمكنها الازدهار في مجتمع ديموقراطي، وكان يجري الزعم فـي عـام ١٩٤٥ بالفعل بأن «الهجرة قد توقفت الآن» وأن «كثيرين من اليهـود يعـودون الآن إلـى بلـدانهم الأصلية» »[٩٠].

ولم يكن هذا غير محض أماني، كما سوف يظهر عنـدما أعطـت مذبحـة كيلتسيه[×] في پولنده في ٤ يوليو/ تمـوز ١٩٤٦ حـافزًا لـ«القـوة الدافعـة» للصهيونية:

بدا لوهلة وكأن وضع اليهود اليولنديين قد استقر.

غير أن مذبحة رهيبة قد وقعت في صيف عام ١٩٤٦، وهـي مذبحـة صـادمة فـي وحشيتها، في مدينة كيلتسيه. وقد وقعت في رائعة النهار، تحت سمع وبصر الشرطة المحلية (ومشاركتها، فيما يقول البعض). فاليهود الذين كانوا قد تمكنوا مـن النجـاة مـن [ويـلات] الاحتلال الألماني قد لاقوا اليوم موتهم في مدينة كيلتسيه وضواحيـها، علـى أيـدي قتلـة پولنديين. وقد جرى قتل أكثر من ٧٠ يهوديًا ؛ وكانت الحكومة جد ضعيفة بحيث لـم يكـن بوسعها منع الكارثة. والحال أن ضربات الفؤوس في رؤوس ضحايا كيلتسـيه قـد تركـت أصداءها في كل أرجاء پولنده ؛ فاليهود الذين كانوا قد راودهم الأمل في العودة وإعادة بنـاء حيواتهم في ذلك البلد قد كابدوا يقظة موجعة. فبعد أحداث كيلتسيه، لم يعـد هنـاك أي أمـل لليهود اليولنديين سوى الهرب. وقد بدأت «حركـة الهـروب» (*bericha*) تتخـذ أحجامًـا كبيرة[٩١].

(×) مدينة في الجزء الجنوبي من پولنده. – م.

على أن الخلل الأكبر في حجة الشيوعيين الموالين للسوفييت بشأن الهجرة إنما يكمن في غياب حملة شيوعية دولية حول المطلب الذي كان يجب له، من الناحية المنطقية، أن يسير يدًا بيد مع معارضة الهجرة إلى فلسطين: دعوات لفتح أبواب جميع البلدان التي يمكن فيها لليهود الفارين من النازية أن يجدوا ملاذًا قبل فوات الأوان، وهي البلدان التي كان المشردون بعد انتهاء الحرب يرغبون في الذهاب إليها. وكانت الغالبية الساحقة من المجموعتين تريد الهجرة إلى الولايات المتحدة. لكن الشيء المأساوي، كما رأينا في القسم الأول، هو أن الأميركيين لم يسمحوا بالهبوط على شواطئهم إلاّ لأقلية صغيرة[٩٢].

بل إن الشيوعيين الأميركيين أنفسهم قلَّما قاموا بحملات تعبئة مؤيدة لمطلب توفير ملاذ لليهود في الولايات المتحدة. والخطاب المفتوح الذي أرسلته «مجموعة من اشتراكيي فلسطين» إلى حزب العمال في عام ١٩٤٤، والذي أشرنا إليه أعلاه، إنما ينتقد بصورة حادة الشيوعيين الأميركيين ؛ وهو يستشهد بلسان حالهم اليدّي، *Morgen Freiheit*، الذي أيد المواقف الصهيونية بشأن إنشاء «مقام قومي» في فلسطين باسم الحاجة إلى إنقاذ اليهود المضطهدين - «بدلاً من المطالبة 'بفتح أبواب أميركا أمام اللاَّجئين'»[٩٣]. وقد أيد هذا النقد فيما بعد تروتسكيٌّ أميركي: «لقد تخلف رعاة [الحزب الشيوعي الأميركي] في الكريملين عن رفع ولو أصبع واحد تأييدًا لجعل أراضي الاتحاد السوفييتي الشاسعة ملاذًا لضحايا الرأسمالية في أوروبا. ولذا فإن مجرد وجود مطالبة لواشنطون بأن 'تفتح الأبواب' كان مصدر حرج - خاصة بعد توقيع ميثاق ستالين- هتلر في أغسطس/ آب ١٩٣٩»[٩٤](×).

والحال أن صاحب هذه الفقرة التي استشهدنا بها للتوّ إنما يصف، في كراسه، الحملة التي دشنها رفاقه، غير الخاضعين للضغوط السوفييتية، لإلغاء حصص الهجرة وفتح أبواب أميركا أمام جميع الباحثين عن ملاذ، خاصة اليهود. وقد خيضت هذه الحملة من جانب الصندوق الأميركي للسجناء واللاَّجئين السياسيين،

(×) لم يمنع هذا الظرف شيوعيي فلسطين اليهود من تبني الأسطورة التي تذهب إلى أن الاتحاد السوفييتي، منقذ اليهود الفارين من النازية، قد وفر لهم ملاذًا سخيًا[٩٥].

وهو منظمة أنشأها تروتسكيون أميركيون في يونيو/ حزيران ١٩٣٨. ونجد في اللجنة القومية التي أشرفت على الحملة جون ديوي وسوزان لا فوليت وسيدني هوك وميئير شابيرو(٩٦).

وهذه المواقف تبين، إن كانت هناك حاجة لذلك، أن المعارضة لخلق «دولة يهودية» في فلسطين لم تعن تلقائيًا بالمرة عدم المبالاة بمصير اليهود الأوروبيين، ناهيك عن اتخاذ موقف معادٍ للسامية. على العكس تمامًا: لقد حارب الماركسيون العرب بثباتٍ مظاهر الكراهيةِ المناوئة لليهود(٩٧). ففي ربيع عام ١٩٤١، بينما كان شيوعيو العراق يتبنون موقفًا إيجابيًا حيال حكومة رشيد عالي الكيلاني المعادية للبريطانيين، كتبوا إلى الكيلاني لكي يعبروا عن بغضهم الشديد لتصاعد التعديات المعادية لليهود، والتي سرعان ما سوف تبلغ ذروتها في أعمال الشغب الدامية في ١ و٢ يونيو/ حزيران ١٩٤١(٩٨). وحتى في فلسطين، وبصرف النظر عن التوترات جد المرتفعة السائدة هناك كما بصرف النظر عن واقع أن معظم اليهود كانوا مستوطنين استعماريين، تصدى الشيوعيون العرب المنتمون إلى عصبة التحرر الوطني تصديًا ثابتًا لخلط معاداة الصهيونية بمعاداة اليهود أو بمعاداة السامية، كما تصدوا للدعوات المطالبة بطرد المهاجرين اليهود من فلسطين. وهذا ما يشهد عليه العرض الذي قدمه موسى البديري لواحدة من صحفهم:

ميزت مقالات الغد تمييزًا دقيقًا بين الصهيونيين والسكان اليهود في فلسطين. فبينما اعتبر الأوائلُ مصدر تهديد للشعب العربي، رؤي أن مصالح السكان اليهود لاتتعارض مع مصالح العرب. وقد جرى النظر إليهم على أنهم حلفاء طبيعيون في النضال من أجل إقامة «نظام اقتصادي عادل» من شأنه أن يقود هو نفسه إلى القضاء على الصهيونية. وفي رفض الغد لأولئك «القوميين البورجوازيين» الذين دعوا إلى طرد اليهود من فلسطين، أشارت إلى تاريخ التسامح العربي السابق. ودعت الحركةَ القوميةَ العربيةَ إلى إظهار اليهود على أن العرب لا يكنون لهم أي عداوة عنصرية، وذلك عبر السعي إلى نظام ديموقراطي من شأنه أن يوفر إطارًا لـ«السلم والتعاون بين الشعبين». ولهذا الهدف، طرحت الغد مقترحاتها من أجل دولة فلسطين ديموقراطية تكفل للسكان اليهود «الحكم الذاتي الثقافي والإداري الكامل»(٩٩).

وعلاوة على ذلك، نجد أن المنظمات الماركسية في العالم العربي، ولندع فلسطين جانبًا، قد ضمت في صفوفها كثيرين من اليهود - في مواقع قيادية أحيانًا، كما في حالة معظم المجموعات الماركسية في مصر، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ولنشر سريعًا إلى أن الماركسيين اليهود غالبًا ما كانوا أشد عداءً للصهيونية من رفاقهم غير اليهود[١٠٠]. وفي عام ١٩٤٧، قام الأعضاء اليهود في الحركة الديموقراطية للتحرر الوطني، المنظمة الشيوعية المصرية الرئيسية، بإنشاء العصبة الإسرائيلية [بمعنى اليهودية] للنضال ضد الصهيونية، والتي سرعان ما قامت الحكومة بحلها[١٠١]. وقد أعلن بيان العصبة الصادر في يونيو/ حزيران ١٩٤٧:

إننا واثقون أن كل إنسان جدير بإنسانيته مهما كان دينه ومهما كانت جنسيته، لا يمكن إلا أن يشعر باشمئزاز رهيب أمام الجرائم الفظيعة التي ارتكبها المجرمون الفاشيون في معسكرات الموت كما أنه ولابد يحيي ذكرى هؤلاء البؤساء الذين ذهبوا ضحية البربرية الهتلرية، ولكن مئات الآلاف ممن نجوا من هذه المعسكرات لا يزالون إلى الآن - بعد أكثر من سنتين من انتهاء الحرب - مسجونين في معسكرات المهاجرين في أوروبا الغربية.

إننا نعيب على الصهيونيين عدم اهتمامهم بهؤلاء اليهود المشردين إلا في حدود مصالحهم الضيقة الأنانية، إذ يرفض الصهيونيون التفكير في أي حل لهؤلاء التعساء سوى الذهاب إلى فلسطين، وبذلك يطيلون عذابهم ليتمكنوا من استغلاله في حدود مصالح السياسة الصهيونية ....

ونحن نرى أنه من الواجب ضمان إمكانية الرجوع في الحال لليهود المشردين في معسكرات ألمانيا والنمسا إلى البلاد التي طردتهم منها الفاشية، ويزيد هذا الحل اليوم سهولة أن أغلبية المشردين كانوا يعيشون في بلاد شرق أوروبا المحررة التي تعاقب الآن بعقوبات صارمة - قد تذهب إلى حد الإعدام - جريمة العداء لليهود. أما الذين يريدون لأسباب نفسانية بدء حياة جديدة بعيدًا عن ذكريات الماضي المحزنة فإننا نرى أنه من واجب جميع البلاد ولاسيما الواسعة منها استقبال هؤلاء المشردين ومساعدتهم على التوطن فيها[١٠٢].

ثم إن الأعضاء اليهود في الحزب الشيوعي العراقي، وقد تجمعوا في عصبة لمناهضة الصهيونية، قد توقعوا تحول موسكو الوشيك، والذي كان بالإمكان استشعاره قبل عدة أشهر من التصويت المصيري في الأمم المتحدة[١٠٣]. ولذا فقد

كتبوا إلى ستالين في مايو/ أيّار ١٩٤٦ طالبين إليه مساندة قضية فلسطين في الأمم المتحدة. وقد أوضحوا له «أن حق شعبها العربي في الاستقلال حق لا لبس فيه، ومسألته لا علاقة لها بمحنة المشرَّدين اليهود»(١٠٤).

أمَّا شيوعيو فلسطين العرب، الذين كانت أغلبية منهم قد انفصلت رسميًّا عن أغلبية الشيوعيين اليهود، فقد ألقوا اللوم على القادة الرجعيين للحركة القومية الفلسطينية، المفتي وأنصاره. فقد اتهمهم الشيوعيون العرب بتلاعب الصهيونيين بهم جرّاء موقفهم المعادي لليهود ومطالبتهم بإعادة اليهود الذين كانوا قد جاءوا في ظل الانتداب البريطاني إلى أوروبا:

> ما أن أصبح التقسيم مدرجًا بشكل واضح في جدول الأعمال حتى حولت عصبة التحرر الوطني غضبها ضد قيادة الحركة القومية العربية. فهي قد اتهمتها بتمهيد السبيل أمام التقسيم بسياستها «السلبية» و«العنصرية» تجاه سكان فلسطين اليهود. والحال أن رفض القادة التقليديين لـ«الحل الديموقراطي» ورفضهم الاعتراف بالحقوق المدنية للمهاجرين اليهود الذين جاءوا إلى فلسطين بعد ١٩١٨، قد جرى إعلان أنهما قد وفرا صدقيةً للمزاعم الصهيونية بأن التقسيم ضروري كوسيلة «لحماية الأقلية اليهودية من عدوان العرب»، كما جرى إعلان أنهما يكمنان في أساس فشل العرب في كسب التأييد الدولي لـ«قضيتـ»ـهم «العادلة». وقد تحول موقف عصبة التحرر الوطني حيال قيادة الحركة القومية من موقف التعاون المحمود إلى العداوة السافرة(١٠٥).

وهكذا يمكننا أن نتصور بالفعل الاضطراب الذي وقع فيه جميع الشيوعيين في العالم العربي عندما قام «أب الشعوب» - ستالين- بتوجيه الوفد السوفييتي في الجمعية العامة للأمم المتحدة، في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٧، إلى التصويت لصالح خطة تقسيم فلسطين(١٠٦). والحال أن الشيوعيين المصريين، بقيادة هنري كورييل، قد حاولوا تخليص أنفسهم من الورطة بلعب لعبة مزايدة دارت حول شجب الإمبريالية البريطانية، التي جرى تحديدها على أنها العدو الرئيسي في كل من مصر وفلسطين(١٠٧). وكان على شيوعيي فلسطين العرب أن يقوموا بمراجعة حادة لمواقفهم إلى ذلك الحين(١٠٨). والأسلوب الذي قام به أعضاء عصبة التحرر الوطني المقيمين في الأراضي الفلسطينية التي ضمتها الملكية الأردنية بتلخيص

هذه المحنة، عشية تحولهم في عام ١٩٥١ إلى الحزب الشيوعي الأردني، لا يخلو من قدر من التشويق:

ان موقف الاتحاد السوفياتي المجيد في الدفاع عن استقلال فلسطين وعن حرية شعبيها العربي واليهودي وحقهما في تقرير مصيرهما، ان هذا الموقف كان بمثابة تحذير لعصبة التحرر الوطني. فقد وجدت العصبة نفسها وجهًا لوجه أمام طريقين لا ثالث لهما: فإما أن تتابع السير على سياستها القديمة، ومعنى ذلك حتمًا هو وضع يدها في أيدي المستعمرين وخدمهم وجواسيسهم وحمل السلاح للاشتراك في المذبحة العنصرية، ومقاومة استقلال فلسطين وحرية شعبيها، والدفاع عن الاستعمار. واما أن تقضي على السياسة القديمة وتنتهج سياسة جديدة، سياسة ماركسية – لينينية، وتقف ضد الاستعمار ومؤامراته الدامية على فلسطين.

وقد عقدت اللجنة المركزية لعصبة التحرر الوطني اجتماعًا في أوائل كانون الأول عام ١٩٤٧ ودرست موقفها من قرار هيئة الأمم المتحدة. وبعد مناقشة القرار المذكور انقسمت اللجنة المركزية إلى فريقين: الأكثرية ضد القرار، والأقلية إلى جانب القرار. وعلى أثر ذلك دعت اللجنة المركزية إلى عقد اجتماع واسع للحزب لمناقشة موقف الفريقين واتخاذ قرار بهذا الصدد. وفي أواسط شهر كانون الأول عام ١٩٤٧ عقد هذا الاجتماع الواسع ولكن ممثلي الأكثرية في اللجنة المركزية قاطعوا الاجتماع المذكور كما منعوا ممثلي فرعي حيفا وعكا من الاشتراك فيه. ولكن الاجتماع استعرض وجهتي نظر الفريقين في اللجنة المركزية وناقش الموقف من جميع وجوهه ثم جرى التصويت فنالت وجهة نظر الأقلية في اللجنة المركزية أكثرية أصوات المندوبين.

بذلك وضعت العصبة حدًا لسياستها القديمة، السياسة الانتهازية الشوفينية، واختارت الطريق الماركسي – اللينيني، طريق النضال ضد الاستعمار ومن أجل استقلال فلسطين وحرية الشعبين العربي واليهودي وحقهما في تقرير مصيرهما.

ومنذ تلك اللحظة أصبح حزبنا عرضة لاضطهاد المستعمرين وخدمهم زعماء فلسطين الخونة وقادة جيوش الحكومات العربية[١٠٩].

أما الحزب العراقي، وقد صدمه التأييد السوفييتي للتقسيم، فقد اختلف مؤقتًا مع بقية الحركة الشيوعية العربية. ففي إجراء استثنائي تمامًا بين الأحزاب الستالينية قوامه عدم الانصياع، رفض الحزب تأييد موقف موسكو لأكثر من ستة شهور(١١٠)، حيث لم يعد إلى الصفوف إلاَّ تحت ضغط كثيف، مارسه الحزب الشيوعي الفرنسي أساسًا(١١١). وفي تلك الأثناء، كان توجيه حزبي داخلي ظهر في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٧ قد هاجم بعنف موقف موسكو وأدرج ستة أسباب لاستمرار رفض الحزب العراقي خطة التقسيم:

أ) الصهيونية حركة عنصرية، دينية، رجعية وخادعة للجماهير اليهودية ...

ب) الهجرة اليهودية ... لا تحل مشكلات اليهود المشرَّدين في أوروبا بل هي غزو منظَّم تقوده الوكالة اليهودية ...

ج) تقسيم فلسطين مشروع إمبريالي قديم ... يقوم على زعم استحالة التوصل إلى تفاهم بين اليهود والعرب ...

د) إن شكل حكم فلسطين لا يمكن تقريره تقريرًا عادلاً إلاَّ من جانب الشعب الفلسطيني، الشعب الذي يحيا بالفعل في فلسطين، وليس من جانب الأمم المتحدة ....

هـ) لا مفر من أن يقود التقسيم إلى إخضاع الأغلبية العربية للأقلية الصهيونية في الدولة اليهودية المقترحة.

و) سوف يؤدي التقسيم وإقامة دولة يهودية إلى زيادة العداوات العرقية والدينية وسوف يؤثران تأثيرًا خطيرًا على آفاق السلم في الشرق الأوسط(١١٢).

وشأن الشيوعيين في كل مكان، كان الشيوعيون في البلدان العربية أيضًا قد استدفأوا، بعد ستالينجراد، بأشعة الصورة المجيدة للاتحاد السوفييتي المنتصر. على أن تغير موقف موسكو في ١٩٤٧ من المسألة الفلسطينية – اتخذ شكل دعم سياسي و (مع إرسال أسلحة تشيكوسلوفاكية) عسكري لخلق دولة إسرائيل – والحرب الأولى لهذه الدولة ضد الجيوش العربية(١١٣) – قد وضعا حدًا لتوسعهم وتركهم معزولين أمام الرأي العام العربي في المنطقة لبعض الوقت. وهم لن يتغلبوا على هذه الورطة إلاَّ عندما عقد الاتحاد السوفييتي تحالفًا جديدًا مع القومية العربية في الخمسينيات. غير أنهم لم يتمكنوا قط من تخليص أنفسهم منها.

٠٣ القوميون

قوبل محور الدول الفاشية بأشكال متباينة في العالم العربي: فكلما كانت كل دولة أبعد، كان التعاطف معها أعظم. وهكذا فقد تمتعت اليابان الإمبراطورية بأوسع تعاطف (بين صفوف أولئك الذين كانوا عليمين بوجودها) ؛ وغالبًا ما استحضرها القوميون المتطرفون كنموذج للتحديث من دون تغريب ثقافي. وبالمقابل، قوبلت إيطاليا الفاشية بوصفها دولة استعمارية بغيضة بغض فرنسا وبريطانيا، إن لم تكن، بالفعل، أكثر بغضًا. وكان السبب الرئيسي لذلك هو احتلال الإيطاليين الاستبدادي لليبيا، وهي بلد عربي. وقد أصبح كره إيطاليا حادًا حدة خاصة مع إعدام «أسد الصحراء»، الليبي عمر المختار، في عام ١٩٣١(×).

أمّا ألمانيا النازية فقد قوبلت في المشرق العربي على أنها، أولاً وقبل كل شيء، عدوة إنجلترا. وبهذه الصفة، اجتذبت بشكل لا مفر منه تعاطفات – متباينة الكثافة والاتساع إلى حد بعيد– خاصة من صفوف أولئك الذين كانوا يكافحون السيطرة البريطانية في فلسطين ومصر والعراق. وكان التعاطف مع ألمانيا النازية أعظم، خاصة في فلسطين، لأن معاداتها للسامية قد جعلتها، في نظر الناس الأكثر بدائيةً، حليفًا في النضال ضد الحركة الصهيونية. وبالقدر نفسه، فإن التعاطف مع برلين قد انخفض في الأراضي الواقعة تحت السيطرة الفرنسية – في سوريا ولبنان في المشرق العربي وكذلك في أفريقيا الشمالية – عندما حلت حكومة ڤيشي، المتحالفة مع دول المحور، محل باريس كمقر للسلطة الاستعمارية.

ودون الدخول في نقاشات لا نهاية لها حول ماهية الفاشية، سوف أجازف هنا بتعريف عام للفاشية اسمًا على مسمًى بوصفها اجتماعًا للعناصر التالية: التنظيم شبه العسكري، القومية المتطرفة، الكوربوراتية الاقتصادية، إلى جانب مشروع سياسي «ثوري» شمولي. وكانت الفاشية بهذا المعنى مجرد موضوع جد هامشي

(×) في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في القدس في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٣١، وجه الوفدي المصري عبد الرحمن عزام شجبًا حادًا للفظائع الإيطالية في ليبيا، ماضيًا «إلى حد القول بأن التهديد الإيطالي للديانة الإسلامية في ليبيا أقوى من التهديد اليهودي – الصهيوني في فلسطين»[١١٤]. وعندما قدم القنصل الإيطالي احتجاجًا إلى سلطات الانتداب البريطانية، جرى طرد عزّام من فلسطين.

للمحاكاة (ولو التقريبية) في العالم العربي. وبوجه عام، كان المحاكون المباشرون لوجوهها الألمانية أو الإيطالية أو حتى الإسبانية قليلين في المشرق العربي.

وفي دراسة نشرت في عام ١٩٨٥ حول أثر النازية على هذه المنطقة في ثلاثينيات القرن العشرين، يحدد شتيفان ڤيلد «خمسة أحزاب وحركات في العالم العربي تبنت إلى هذه الدرجة أو تلك بعض عناصر الاشتراكية القومية أو الفاشية»[١١٥]: البعث العربي في سوريا والحزب السوري القومي الاجتماعي وحزب الكتائب اللبنانية وحركة مصر الفتاة وحركة الفتوة الشبابية العراقية. ومع أن هذه قائمة قصيرة، فإن اختيارات ڤيلد إنما تعد مع ذلك جد مفتوحة للتساؤل، ولو لمجرد التعسف الذي يجيزه الطابع الفضفاض للمعايير التي تستند إليها: «بعض العناصر» و«إلى هذه الدرجة أو تلك».

ثم إن ڤيلد يتجاهل بشكل متعسف واحدة من المنظمات في الشرق الأدنى العربي في الثلاثينيات، والذي كانت فلسطين لا تزال آنذاك جزءًا منه، كانت الأكثر تماشيًا مع النموذج الفاشي – وهي الحركة التصحيحية الصهيونية، التي سوف يصل أعضاء بارزون فيها إلى قمم الدولة الإسرائيلية. والحال أن ياكوف شاڤيت، بعد تشديده على أن مفهوم التصحيحية للأمة كان به «أكثر من مجرد تشابه عابر» مع الفاشية، إنما يضيف:

> كما أن عناصر «خارجية» قد ساهمت، ربما بما يزيد كثيرًا عن الجوانب الإيديولوچية، في صوغ الصورة والتأويل الفاشيين للتصحيحية، أعني عبادة الزعيم الذي لا منازع له واليونيفورمات (القمصان البنية والجرابات الجلدية) ومنظمة بيتار الهرمية الانضباطية والأسلوب الدعائي والجاذبية الشعبوية والاعتقاد الموجود بين خصوم التصحيحية بأنها مستعدة – وراغبة – في تحقيق أهدافها عبر العنف المنظم والإرهاب السياسي[١١٦].

دعونا مع ذلك ننظر في الحالات الخمس التي يذكرها ڤيلد، بالترتيب الذي يوردها به. ومن بين المنظمات الخمس المشار إليها، فإن البعث والحزب السوري القومي الاجتماعي والكتائب اللبنانية وحدها هي التي ظلت موجودة في الشطر الأخير من القرن العشرين. وقد لعب البعث دورًا رئيسيًا في التاريخ العربي المعاصر، إذ أمسك بزمام السلطة في بلدين رئيسيين في المشرق العربي، سوريا

والعراق، منذ الشطر الأخير من الستينيات فصاعدًا ؛ وكما هو معروف للجميع، فقد انتهى حكمه في العراق مع الغزو الأميركي للبلد في عام ٢٠٠٣. أمَّا الدور السياسي الفعلي للحزب السوري القومي الاجتماعي فقد اقتصر على لبنان بعد الفترة العابرة في أواخر الأربعينيات عندما كان للحزب أثره على مسار التاريخ السوري. وأمَّا نشاط حزب الكتائب اللبنانية فقد كان مقتصرًا دومًا على لبنان، بما يتماشى مع رسالة الحزب.

حزب البعث

لا يخصص ڤيلد، في دراسته المنشورة في عام ١٩٨٥، غير صفحة واحدة للبعث. على أن هذه الصفحة تُكَثِّفُ الكثير جدًّا من الأخطاء والتزييفات والإزاحات المتعمدة في مساحة صغيرة إلى درجة أن البحث قد أصبح مصدرًا إلزاميًّا للأدبيات السجالية المعادية للقومية العربية، إن لم تكن، بشكل خالص وببساطة تامة، معادية للعرب. ومع ذلك فقد جرى وصف بحث ڤيلد بأنه «دراسة صارمة في موضوعيتها» من جانب برنارد لويس[١١٧] – الذي أصبح هو نفسه أقل فأقل صرامة في موضوعيته على مر السنين، بحيث إن عمله عن الشرق الأوسط قد أصبح مرجعًا رئيسيًّا للمحافظين الجدد الأميركيين[×].

فما الذي يقوله ڤيلد في تلك الصفحة ؟ إنه يؤكد أن ميشيل عفلق، وهو أحد مؤسسَي حزب البعث العربي والإيديولوجي الرئيسي لهذا الحزب، قد تعرف على الأفكار النازية حين كان طالبًا بالسوربون بين عامي ١٩٢٨ و١٩٣٢ ؛ وأنه كان مفتونًا ببرنامج هتلر ؛ وأنه اشترى الترجمة الفرنسية المختصرة لكتاب ألفريد روزنبرج **أسطورة القرن العشرين**، أهم ثاني كتاب نازي بعد كتاب **كفاحي** ؛ وأنه أنشأ، مع زكي الأرسوزي، جماعة سياسية في دمشق في ١٩٣٩ – ١٩٤٠، كانت نواة حزب البعث الذي تكون فيما بعد. ثم يتلو ذلك اقتباسان من ترجمة إيلي قدوري الإنجليزية لمقتطفات من كتاب لسامي الجندي يستند إلى تجربته الشخصية مع البعث. وفي هذا الكتاب، نجد أن الجندي، الذي يعتبره ڤيلد «عضوًا مؤسسًا

(×) في عام ٢٠٠٧، منح لويس جائزة إرڤينج كريستول من معهد إنتربرايز الأميركي، وهي أفخم آيات التكريم لدى جماعة المحافظين الجدد الأميركيين.

لحزب البعث»، مع أنه لا قدوري ولا الجندي نفسه قد طرح قط هذا الزعم، يعيد رسم صورة المناخ السياسي والفكري السائد في دمشق في فترة ١٩٣٩ – ١٩٤٠. وإليكم الاقتباسان. «إن كل من عاش خلال تلك الفترة في دمشق سوف يدرك حجم ميل الشعب العربي إلى النازية، لأن النازية كانت القوة التي يمكن أن تكون بمثابة نصير له، والمهزوم يحب المنتصر، بحكم طبائع الأمور». «كنا عرقيين معجبين بالنازية، نقرأ كتبها ومنابع فكرها، وخاصة نيتشه **(هكذا تكلم زرادشت)** وفيخته **(خطابات إلى الأمة الألمانية)** و هـ. س. تشمبرلين **(نشوء القرن التاسع عشر)** الذي يدور حول العنصر(×). وكنا أول من فكر في ترجمة [كتاب] **كفاحي**»(١١٨)(××).

فلنلق نظرة عن قرب إلى سلسلة المزاعم التي يطرحها ڤيلد هنا. فيما يتعلق بأصول البعث، سوف نؤسس ما نقوله على شهادة الجندي نفسه كما على شهادة جلال السيد، العضو المؤسس الحقيقي للحزب(١١٩). كما سوف نعتمد على أعمال تأريخية موثوق بها أَلَّفَها كتاب عليمون حول الموضوع: كتاب باتريك سيل الكلاسيكي عن سوريا(١٢٠)، بحث بقلم نبيل كيلاني نشر في عام ١٩٧٢ في الـ *International Journal of Middle East Studies* (١٢١)، كتاب جون ديلڤين عن البعث، والذي يقدم رواية دقيقة لأصول الحزب(١٢٢)، وأخيرًا عمل حنًا بطاطو الضخم عن العراق(١٢٣).

والحاصل أن لا شيء يشير إلى أن ميشيل عفلق كان لديه أدنى تقارب مع النازية في أيام تلمذته الجامعية في فرنسا، إلاّ إذا تصورنا أن شراءه نسخة من أوسع الكتب النازية مبيعًا آنذاك يثبت بحد ذاته أنه كان مفتونًا بالمذهب النازي. وعندما يذكر الجندي في حاشية أنه اكتشف، في وقت كان يبحث فيه عن نسخة من كتاب روزنبرج، أن عفلق لديه ترجمة فرنسية للكتاب واتجه إلى استعارة هذه

(×) «تمثل هذه الجملة الأخيرة ترجمة خاطئة من جانب قدوري. فبدلاً من «الذي يدور حول العنصر»، كان يجب للترجمة أن تكون « و[كتاب ريتشارد والتر] داره (العرق). والحال أن كتاب داريه، قائد أسراب الحماية ثم الوزير الألماني فيما بعد *Neuadel aus Blut und Boden* (ميونخ: ج. ف. ليهمان، ١٩٣٠)، كان قد ترجم إلى الفرنسية تحت عنوان *La race: nouvelle noblesse du sang et du sol* (باريس: ف. سورلو، ١٩٣٩).

(××) يلاحظ ڤيلد أن الزعم الأخير غير صحيح، وذلك بقدر ما أن ترجمات عربية لكتاب كفاحي كانت موجودة. وهي ترجمات نشرت قبل عام ١٩٣٩ بكثير. والواقع أن جانبًا لا بأس به من بحث وايلد إنما يُكَرِّسُ للنظر في تلك الترجمات.

الترجمة من أحد تلامذته، فإنه يقدم المسألة على أنها «من غرائب الصدف»[١٢٤]. والحال أن قدوري إنما ينتهز هذا الظرف الوحيد – واقع أن عفلق كانت لديه نسخة من كتاب روزنبرج – لكي يؤكد أن عفلق استمد إلهامه من كُتّاب نازيين شأنه في ذلك شأن الأرسوزي[١٢٥]. وهو استنتاج لا يؤيده بأي حال من الأحوال ما يقوله الجندي. كما يجب أن نلاحظ أن قدوري كان عليه أن يدرك أن كتاب روزنبرج يتضمن مزاعم تعد، من وجهة نظر قومية عربية، بغيضة – إلى درجة أن صديقا لكل من ألمانيا وإيطاليا مثل شكيب أرسلان قد قام هو نفسه بتوجيه النقد العلني له، كما سوف نرى فيما بعد.

والواقع أن عفلق وصديقه الحميم صلاح الدين (المختصر عمومًا بصلاح) البيطار، شريكه فيما بعد في تأسيس حزب البعث، كانا مفتونين بالماركسية – المتناقضة تمامًا مع النازية – خلال إقامتهما في فرنسا. وهذا ما تشهد عليه في آن واحد رواياتهما هما ومؤرخو حركة البعث:

لقد تقاسما خبرات واطلعا على الكُتاب أنفسهم – نيتشه، مازيني، أندريه جيد، رومان رولان، ماركس، ولينين، ضمن آخرين – واندرجا في الموجة الماركسية نفسها التي اجتاحت الجامعات الأوروبية خلال الكساد العالمي والأزمة المالية العالمية في ١٩٢٩ – ١٩٣٢. وقد أوضحا في عام ١٩٤٤ «لقد جئنا إلى الاشتراكية عن طريق الفكر والعلم ووجدنا أنفسنا أمام تفسير جديد، علمي وفاتن لكل المشكلات السياسية والاجتماعية التي تمسك بخناق العالم بعامة والتي نعاني منها نحن العرب على وجه الخصوص». على أن عاملاً واحدًا كان قد سهل انتقالهما إلى اليسار: ففي باريس أوائل الثلاثينيات كان الشيوعيون والاشتراكيون هم وحدهم الذين أبدوا التعاطف مع قضية سوريا[١٢٦].

وكان عفلق يكن إعجابًا عظيمًا بجيد. وكان هو نفسه شاعرًا وقد كتب في صدر شبابه بعض القصص القصيرة الواعدة[١٢٧]. وقد باح بأن السياسة كانت ملاذًا لكاتب لم يحالفه التوفيق. وكان اهتمامه بالاقتصاد الماركسي محدودًا، لكنه، شأن جيد ورولان، نظر إلى الشيوعية بوصفها أسلوب حياة، وعلاجًا ميتافيزيقيًا من شأنه القضاء على الحرب والاستغلال. وشأنهما أيضًا، كان فردي النزعة إلى أبعد حد بحيث كان من المستحيل عليه الانضمام إلى الحزب الشيوعي[١٢٨].

ويذكر عبد الله حنا، المؤرخ الشيوعي السوري، أن عفلق كان أحد الأعضاء الأربعة في هيئة تحرير أسبوعية **الطليعة**، التي كان شيوعيون سوريون ولبنانيون

قد أسسوها في صيف عام ١٩٣٥ بالاشتراك مع «ديموقراطيين ثوريين بورچوازيين صغار» مثل عفلق، وذلك في إطار التوجه الجديد الذي اعتمده المؤتمر السابع للأممية الشيوعية[١١٩]. وقد نشرت المجلة مقالات ذات عناوين كاشفة مثل «المتوحشون النازيون يقتلون خصومهم» (ديسمبر/ كانون الأول ١٩٣٥) أو «عنصرية يومية في ظل هتلر» (مارس/ آذار ١٩٣٦) [١٣٠]. ثم إن مقالاً لعفلق ظهر في عدد المجلة السابع عشر، في ٢٧ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٣٥، تحت عنوان «بين الثورة والحرب»، وهو مقال يورد منه حنا مقتطفات، إنما يشيد بـ«الثوري الشيوعي» الذي يضعه عفلق في مواجهة «المحارب الفاشستي»[١٣١]. وآخر مقال لعفلق في **الطليعة** يستشهد به حنا هو إعلان ولاء اشتراكي غير ماركسي، نُشر في يونيو/ حزيران ١٩٣٦[١٣٢].

والحاصل أن انتصار الجبهة الشعبية في الانتخابات التي جرت في ربيع هذا العام نفسه، ١٩٣٦، قد قاد عفلق بشكل غير مباشر إلى القطيعة مع الشيوعيين: لقد جَرَحَهُ تحول الشيوعيين السوريين المفاجئ، الذين أيدوا المعاهدة الفرنسية – السورية وبدأوا في التعاون مع السلطات الاستعمارية بمجرد انضمام رفاقهم الفرنسيين إلى ائتلاف الأحزاب اليسارية الذي شكل الحكومة الجديدة في فرنسا[١٣٣]. على أن عفلق استأنف علاقاته بالشيوعيين في عام ١٩٤١، بعد نشوب الحرب بين الاتحاد السوفييتي وألمانيا النازية، حيث ساهم بالكتابة في مجلة **الطريق**، التي صدر عددها الأول في ٢٠ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤١. والحال أن **الطريق**، التي جرى تقديمها على أنها لسان حال عصبة مكافحة الفاشستية والنازية، كان قد أسسها شيوعيون سوريون – لبنانيون[١٣٤]. وسامي الجندي وجلال السيد يقولان كلاهما أنهما توصلا إلى معرفة عفلق بفضل المقالات التي نشرها في **الطريق** في أوائل الأربعينيات[١٣٥].

وبعد إذن ڤيلد، فإن عفلق لم يشكل، في ١٩٣٩ – ١٩٤٠، نواة حزب البعث القادم بالاشتراك مع زكي الأرسوزي، بل مع رفيقه صلاح البيطار. فالحال أن الأرسوزي كان قد أنشأ بشكل مستقل تمامًا جماعة موازية من الأرجح أنها كانت أول جماعة تستخدم اسم «البعث». وكما يوضح كيلاني بدقة، فإن «سامي الجندي، وهو مؤسس لهذه الجماعة الأصغر، يسجل كيف علم هو والأرسوزي بالصدفة

بوجود حزب آخر، جد مماثل، سَمَّى نفسه **الإحياء العربي والبعث العربي**، بالتناوب»[136]. ويذكر الجندي أن صديقًا التقاه في عام ١٩٤١ قد أعطاه منشورًا موقّعًا بـ«البعث العربي» فَأطْلَعَ الأرسوزي عليه. والحال أن الأرسوزي، الذي يصفه الجندي بأنه كان ميّالاً إلى الشك ميلاً خاصًا، قد رأى في المنشور في التوّ والحال بداية «دسائس الاستعمار» ضد جماعته التي لا مفر من الإشارة إلى أنها لم تكن تضم أكثر من دزينتين من الأعضاء[137].

والتشخيص الفكري الذي نجده في كتاب الجندي ينطبق تمامًا على الجماعة التي التفت حول الأرسوزي – الذي يكنيه الجندي بـ«الأستاذ»، كما كان يسميه معظم أعضاء جماعته، وهم ممن كانوا قبل ذلك تلامذة له في المدارس العليا. والواقع أن الأرسوزي كان مؤيدًا للنظريات العنصرية وقع تحت التأثير المباشر لإيديولوجية النازيين العنصرية. ومن عرض قدمه الجندي لمحاضرة من محاضرات الأرسوزي «بدأت بديكارت وانتهت بتشمبرلين»[138]، شأن جميع أطروحات «الأستاذ» بالفعل، يظهر أن الأرسوزي كان أسيرًا على نحو خاص لكتابات هوستون ستيوارت تشامبرلين، السلف الروحي المباشر للنازية والمعجب العظيم بديكارت وكانط ونيتشه.

على أن الأرسوزي قلب عنصرية تشامبرلين رأسًا على عقب، إذ صاغ مذهبًا يخصه جعل الساميين أرقى من الآريين وخصص للعرب دورًا محوريًّا ضمن الساميين. وقد مضى إلى حد عزو أصول عربية لليهود. وفي هذا الصدد، يشير حازم صاغية، في كتابه الممتاز عن قوميي المشرق العربي[139]، إلى مقال للأرسوزي يرجع إلى عام ١٩٣٨ هاجمه أنطون سعاده، النازي العربي بامتياز، في إحدى كتاباته. وفي هذا النص، يعلن الأرسوزي: «أمّا من جهة اليهود، فإن رأيي أنه يجب أن يتفاهم العرب واليهود في العالم ويتعاونوا لإعادة مجد العرب وتحقيق العبقرية الساميّة، وهي العبقرية العربية – اليهودية». والشرط لذلك هو أن اليهود يجب عليهم هجر خطتهم الرامية إلى إقامة دولة في فلسطين[140].

والواقع أن الاقتباسين من كتاب الجندي واللذين ينقلهما ڤيلد من ترجمة قدوري إنما يأتيان بترتيب معكوس للترتيب الموجود في الأصل. وهناك سبب

وجيه لذلك: فڤيلد يختصر الاقتباس الثاني بشكل يؤدي إلى تشويه خطير لمعنى ما يحاول الجندي توضيحه في الفقرة محل النظر. دعونا نعيد هذا الاقتباس في سياقه في ترجمة قدوري:

من عاش تلك الفترة في دمشق يُقَدِّرُ ميل الشعب العربي إلى النازية، فقد كانت القوة التي تأخذ بثاراته. والمهزوم يحب المنتصر بطبيعته ولكنّا كنّا مذهبًا آخر ...

كنا مثاليين نقيم علاقة المجتمع على الحب(١٤١).

ويستطرد الجندي، في المقطع الذي ترجمه قدوري:

«كان الأستاذ يتحدث كثيرًا عن المسيح». ثم ينتقل إلى كتاب نيتشه **نشأة التراچيديا**، قبل أن ينظر في آراء الأرسوزي المتمردة عن الإسلام. ولا عذر هناك لإسقاط ڤيلد الجملتين الأخيرتين من المقتطف المذكور أعلاه، بدءًا بكلمة «لكنّا». وتبقى مع ذلك حقيقة أن الأرسوزي كان متأثرًا من الناحية الإيديولوچية بأطروحات النازية العنصرية(١٤٢). وليس هذا عديم الصلة بواقع أن أفكاره قد فشلت في اجتذاب الكثير من الاهتمام. فالحزب القومي العربي الذي أنشأه في عام ١٩٣٩ قد أعلن في بيان مبادئه أن «العرب أمة واحدة» لهم «زعيم واحد» (١٤٣)؛ وكان ذلك مصاغًا بشكل مباشر وفق نموذج النازيين «شعب واحد، رايخ واحد، فوهرر واحد». ثم إن الجندي نفسه يصف الأرسوزي بأنه «عرقي يؤمن بالأصالة والنبالة، أرستقراطي النزعة والفكر»(١٤٤).

وقد روى إنعام الجندي، شقيق سامي وعضو جماعة عفلق – البيطار منذ البداية، إلى أي حد وجد الأرسوزي مُنَفِّرًا: «كان أخي، سامي الجندي، واحدًا ممن انضموا [إلى جماعة الأرسوزي]... فاقتَرَحَ أن نلتقي الأرسوزي ... اختلفنا في الرأي. كان الأرسوزي عرقيًا، ديكتاتوريًا، متأثرًا بالفلسفة النازية ... وكان ضد الاشتراكية وكان شكّاكًا في كل من حوله، فلا يخرج من مجلسه أحد إلاّ قال: هذا جاسوس دَسَّهُ عليَّ الإنكليز»(١٤٥).

والحال أن جلال السيد، الذي أسس مع عفلق والبيطار حزب البعث، قد بَيَّنَ ما قادهم إلى استبعاد الأرسوزي، وهو صديق شخصي له، من قائمة الأشخاص

الذين قرروا الاتصال بهم من أجل إنشاء الحزب الجديد: «كنًا في بحوثنا عن مبادئ الحزب وعناصر الحزبيين نعرض بعض الأسماء من المواطنين السوريين وسائر العرب. وكان يرد اسم السيد الأرسوزي ولكنه كان يُستبعَدُ من البحث باعتبار أنه تكوَّن تكوينًا قطعيًا، وأنه لا يُدخل المعاني الاشتراكية في فلسفته السياسية وأنه أقرب إلى التفكير النازي بل إنه أقرب إلى التفكير الروماني في تقسيم الناس إلى عبيد وسادة، فهو يقسم الناس إلى طبقتين: النبلاء والأنذال»[١٤٦].

وفي عام ١٩٤٤، تفرقت سبل أعضاء جماعة الأرسوزي. وانضم معظمهم إلى جماعة عفلق والبيطار بعد ذلك بسنة[١٤٧]. وقدوري نفسه، في تلخيصه لرواية سامي الجندي، يقول «إن جماعة الأرسوزي قد تبدد شملها حين غادر دمشق في عام ١٩٤٤[١٤٨]». ولم ينضم الأرسوزي قط إلى جماعة الصديقين، ولو لمجرد أنه كان يمقت عفلق[١٤٩]. أمَّا فيما يتعلق بسامي الجندي، فإنه لم ينضم إلى الحزب إلاَّ في عام ١٩٤٦[١٥٠]، فكان آخر من يخون «الأستاذ» من اتباعه، وإن كان قد قام بمحاولة أخيرة لإقناع الأرسوزي بالانضمام إلى الحزب معه. وقد شكل أعضاء جماعة الأرسوزي السابقون فصيلاً من الناحية الفعلية داخل البعث، فقد واصلوا التأثر بنفوذ أستاذهم الإيديولوجي[١٥١].

والحاصل أن الفصيل الجذري لحزب البعث («القيادة القطرية» السورية) في الستينيات، والذي استولى على السلطة في دمشق في ٢٣ فبراير/ شباط ١٩٦٦، مسئول عن تزييف دور الأرسوزي. فقادة هذا الفصيل قد حاولوا التقليل من شأن دور عفلق التأسيسي، فهو قد ساند الفصيل الآخر («القيادة القومية» العربية العامة)، والتي استولى فرعها العراقي على مقاليد الحكم في العراق في ١٧ يوليو/ تموز ١٩٦٨[×]. وكان سامي الجندي عضوًا في فصيل دمشق عمل سفيرًا لسوريا لدى فرنسا ؛ لكنه أُمر فيما بعد بالعودة إلى سوريا، حيث تعرض للحبس لفترة قصيرة بعد حرب الأيام الستة بتهمة عقد صلات مع العدو. وقد نشر كتابه عن البعث في عام ١٩٦٩ عقب هذه التجربة المريرة. ووفقًا للجندي، فإن أولئك الذين سوف يقومون بانقلاب ٢٣ فبراير/ شباط ١٩٦٦ كانوا، بحلول عام ١٩٦٣، قد أحلوا الأرسوزي محل عفلق كـ«أب روحي للحزب» و«استُغِلّ» الأرسوزي

(×) قيل إن دافعًا طائفيًا كان له دوره هنا: فالأرسوزي علوي الأصول، شأن معظم قادة الفصيل السوري.

الهرم، الذي لا ضرر منه «استغلالاً لا يمكن أن يغفره لهم أصدقاؤه الأولون»: لقد دعوا الأرسوزي إلى القيام بجولة خطابة في وحدات الحزب العسكرية بدلاً من دعوة قادته المدنيين إلى القيام بذلك[١٥٢].

وكان المصدر الدمشقي نفسه مسئولاً عن إيجاد قناة أخرى جرى من خلالها نشر مزاعم زائفة مماثلة في الغرب. ففي مقال عن سوريا والبعث نشر في عام ١٩٦٧ في **لوموند ديبلوماتيك** الباريسية ثم مترجمًا إلى الإنجليزية في **النيو لفت ريڤيو** اللندنية، نجد أن إريك رولو، متأثرًا بشكل واضح بمصدرين معاديين لعفلق، أعضاء جناح البعث اليساري والشيوعيون السوريون الذين تعاونوا معهم، إنما يقلل من أهمية ماضي عفلق اليساري. كما يشير رولو إلى أن عفلق، هو والأرسوزي، كانت لديهما «تعاطفات مع النازية» عند بداية الحرب العالمية الثانية[١٥٣].

ويمضي الصحافي الفرنسي إلى حد الإيحاء بأن الأرسوزي كان معاديًا للنازية، بينما كان عفلق متعاطفًا معها. وهو يستمد هذه المعلومة من أقوال أدلى بها الأرسوزي نفسه، الذي أجرى معه مقابلة في قهوة دمشقية اعتاد المعجبون بالأرسوزي الاجتماع فيها للاستماع إليه. وهكذا يقال لنا دعمًا للمعلومة إيّاها إن الأرسوزي رفض حكومة رشيد عالي الكيلاني العراقية القومية في عام ١٩٤٤، بينما أيدها عفلق[١٥٤]. والواقع أن مواقف عفلق والأرسوزي من الحدث العراقي لم تكن لها أي علاقة بمواقفهما من النازية. ويشير الجندي، بالفعل، إلى أن الأرسوزي كان قد عارض الانقلاب في العراق لأنه «كان يرى أنه لا يجوز قيام حركة ضد الحلفاء في بلاد العرب قبل وصول الألمان إلى طوروس. كان الخطأ يكمن في اختيار الزمن»[١٥٥].

واستشهادًا بأستاذ من جامعة دمشق كان قد طلب عدم ذكر اسمه، يقوم رولو بعد ذلك بتكرار تهمة أن عفلق كان مفتونًا بالنازية في عام ١٩٣٧، مشيرًا إلى كتاب روزنبرج[١٥٦]. والحال أن تكراره لهذه التهمة إنما يعد مفرطًا في افتقاره إلى الشعور بالمسئولية فهو قد استطاع أن يُجري مقابلةً مع عفلق وكان بإمكانه بسهولة أن يسأله عن موقفه من النازية في الماضي[١٥٧].

وتأييدًا للزعم بأن مؤسس البعث يستحق السمعة التي يلصقها به، يستشهد رولو بفقرة من خطبة شهيرة لعفلق عن النبي محمد. وفي تلك الخطبة، التي أُلقيت

في جامعة دمشق في ٥ أبريل/ نيسان ١٩٤٣، كان عفلق، وهو عربي مسيحي، قد أشار بشكل عابر إلى أن إخوانه المسيحيين سوف يتوصلون في نهاية المطاف إلى أن الإسلام جزء من ثقافتهم القومية – حتى ولو أنهم، فيما أضاف، لا يزالون بعيدين عن الإقرار بذلك.

ويميط رولو اللثام عن ذلك على النحو التالي: «لم يجد عفلق كلمة واحدة، سواء أكانت كلمة صداقة أو كلمة عداوة، ليقولها لمئات الآلاف من العرب يهود الديانة. لقد تجاهلهم»[١٥٨]. ولتصوير قوة «تراث الإيديولوچية القومية – الاشتراكية» بين صفوف مؤسسي حزب البعث، لم يجد شيئًا أفضل من الاستشهاد بالترجمة الإنجليزية لفقرة من مقال لصلاح البيطار، كان البيطار قد أعلن فيها في عام ١٩٦٠: «عظمة الأمم لا تقاس بحجم شعوبها بل بعدد النوابغ والقادة التي تنتجهم»[١٥٩]. وهشاشة هذه الحجج كدليل على المراد منها تأييده هي هشاشة جلية تمامًا[×].

والحال أن بطاطو قد وصف بدقة إيديولوچية عفلق الانتقائية، المختلفة جذريًا عن رؤية الأرسوزي العنصرية، بأنها «خليط من نزعة قومية إنسانية أساسًا وجوانب من نزعة التنوير الفردية ونزعة اليعاقبة الديموقراطية وخلع مازيني خصالاً مثالية على الشبيبة، ونظرة ماركس الطبقية ونخبوية لينين و، علاوة على ذلك وفوق ذلك، جرعة قوية من الروحانية المسيحية [كان بإمكانه أيضًا أن يشير في هذا الصدد إلى تأثير إيمانويل مونييه القوي]، وإسلام مُفَسَّر تفسيرًا قوميًا»[١٦١].

ثم إن عفلق قد حَذَّر بوضوح، في مقال يرجع إلى عام ١٩٤١، من «القومية التي تأتينا من أوروبا». وما كان يمكن لقارئ أن يخامره شك في ماهية القومية التي كان يقصدها، وذلك بالنظر إلى الفترة التي كان يكتب فيها: «هذه القومية التي تأتينا من أوروبا مع الكتب والمجلات تهددنا بخطر مزدوج، فهي من جهة تنسينا

(×) وفر مقال رولو مع ذلك مصدرًا وحيدًا لادعاء بسام طيبي، في أطروحته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة فرانكفورت، والمنشورة بالألمانية في عام ١٩٧١ ومترجمة إلى الإنجليزية بعد ذلك بعشر سنوات، أن عفلق كان «مفعمًا بالحماسة لروزنبرج وهتلر»[١٦٠]. وكان طيبي آنذاك تحت تأثير فصيل ماركسي منشق عن الجناح السوري الراديكالي لحزب البعث (قاده إلياس مرقص وياسين الحافظ). ولبعض سنوات الآن، كان بسام طيبي أحد الكتاب الذين تتذرع بهم الكتابات المعادية للإسلام.

شخصيتنا وتشوهها، ومن جهة أخرى تسلبنا واقعنا الحي وتعطينا بدلاً منه ألفاظًا فارغة ورموزًا مجردة»[١٦٢]. وفي مقال منسوب إلى عام ١٩٥٠[×] حول الفوارق بين اشتراكية البعث، من ناحية، والشيوعية والاشتراكية القومية، من ناحية أخرى، يوضح عفلق أنه يرفض «الاشتراكية الوطنية في ألمانيا وإيطاليا» على المستوى النظري لأنها تقوم «على فكرة التفوق العرقي والتمايز بين الأمم، أي تفوق عنصر على آخر وحقه في السيطرة على العالم» كما أنها تقوم «على أساس التمايز بين الأفراد في الأمة الواحدة، ممّا يؤدي إلى قيام ديكتاتورية الفرد أو الطبقة». وهو يقول إنه أيضًا يعارض الفاشية لأسباب عملية، وذلك لأن الفاشية «ترمي إلى التوسع والاستعمار وهي لا تتحقق ما لم يتحقق ذلك التوسع، فهي إذن أداة مساعدة على الاستعمار»[١٦٣].

والواقع أن رولو نفسه إنما يذهب في مقاله، غير عابئ على ما يبدو بالوقوع في التناقضات، إلى أن «اشتراكية البعث في أربعينيات القرن العشرين كانت مجرد شكل من أشكال المذهب الاشتراكي – الديموقراطي»[١٦٤]. ومع ذلك، نجد أن هذا التأكيد يتلو اقتباسًا يندرج في شجب رولو لميول عفلق الفاشية – وهو اقتباس لأجزاء من جملة مأخوذة من نص يفند النظرية الشيوعية كتبه مؤسس البعث ونُشر في كراسٍ صدر في عام ١٩٤٤. وقد أوضح عفلق، رافضًا الشيوعية بوصفها مذهبًا غريبًا عن كل ما هو عربي، أن: «الشيوعية وليدة الفكر الأوروبي والأوضاع الأوروبية الحديثة. ولئن كان ماركس قد نفخ فيها من روحه اليهودية الناقمة، وجعلها على شكل نبوءة عن تحقق الفردوس الأرضي، فإن كل الذين تناولوا الماركسية بعده بالشرح والتصحيح أرجعوها إلى أصولها الأوروبية الصرفة»[١٦٥].

وفي كتاب يستند إلى أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، كان شتيفان ڤيلد مشرفًا مشاركًا عليها، يرى جوتز نوردبروخ، أيضًا، في كراس عفلق والبيطار الصادر في عام ١٩٤٤ والذي يرمي إلى دحض الشيوعية، موازيًا صارخًا لتحريض النازيين المعادي للشيوعية[١٦٦]. وهذا تأويل غريب لكراس يتهم موسكو من حيث

(×) هذا هو التاريخ الوارد في مجموعة أعيد فيها نشر المقال الذي نستشهد به هنا. على أن مضمون المقال إنما يخلف لدينا الانطباع بأنه كُتب في الفترة التي كانت الفاشية لا تزال مسيطرة فيها على برلين وروما.

الأساس بتخليها عن أممية ماركس وبالاستعاضة عنها بالقومية السوفييتية في الممارسة العملية، بينما يأخذ على الشيوعيين السوريين وضعهم الولاء لموسكو فوق مصلحة العرب: والملاحظتان يصعُبُ أن تكونا عرضة للشك، كما أنهما كانتا، في واقع الأمر، موضع مشاطرة لهما من جانب معظم الانتقادات التي وجِّهت إلى الستالينية آنذاك، سواء أكانت انتقادات ليبرالية أم يسارية. ثم إن كاتبي الكراس مصران على التباعد عن المعاداة العصبية للشيوعية[١٦٧] ؛ وهما يختتمان كراسهما بالدعوة إلى الصداقة بين العرب واتحاد سوفييتي يشيدان به لمساندته نضالات التحرر التي تخوضها الشعوب[١٦٨].

والواقع أن مصادر إلهام عفلق الفكرية قد أدت إلى بقاء النزعة القومية التي حبَّذها، بوجه عام، في الثلاثينيات والأربعينيات، أقل قطعية وعسكرية من تلك التي نجدها في «الكتاب الأحمر» عن القومية العربية والذي كتبه مفكر مصادر إلهامه ليبرالية هو قسطنطين زريق، أحد المعجبين بغاريبالدي[١٦٩]

فما الذي يبقى من المزاعم التي قالها فيلد عن البعث في عام ١٩٨٥، وكلها في صفحة واحدة ؟ إن زعمًا واحدًا منها لم يصمد أمام الفحص. ومع ذلك فإن هذا المُركَّزَ من المزاعم التشهيرية المناقضة للحقيقة هو ما يستعيده برنارد لويس (مع فقرات أخرى من مقال فيلد) في العمل الذي صاغ فيه لويس أطروحة «المعاداة الجديدة للسامية»[١٧٠]. وهو، في أثناء ذلك، إنما يسهم في «خلع الصفات الشيطانية على القومية العربية الجامعة» الذي شجبه رالف كوري[١٧١]، الذي يَعتبر قدوري الملوم الرئيسي عن اقترافه. والحال أن لويس قد أعطى مكانة ملحوظة لمزاعم فيلد في «دراسته الموضوعية موضوعيةً صارمةً» والتي استعيدت من ثم من جانب عدد كبير من الكتابات التي تزعم أن هناك تقاربًا وثيقًا بين معاداة الصهيونية، سواء أكانت عربية أم إسلامية، والمعاداة النازية للسامية – وذلك في مسعىً يهدف إلى الحط من سمعة الأولى بشكل أكثر فعالية[١٧٢].

ثم إن بعث الأعوام الأولى قد تعرض أيضًا لخلع الصفات الشيطانية عليه من جانب أولئك الذين يحنون إلى «النزعة العربية – الإسلامية» التي وُجدت في فترة ما بين الحربين العالميتين، وذلك بوصفه حزبًا عربيًا قوميًا علمانيًا. ونجد مثالاً لذلك لدى بشير نافع، الذي يصور حزب البعث على أنه تتويج لاتجاه عازم على

برنامج تطهير عرقي جرى تدشينه، فيما يَزعم، بمذبحة الآشوريين في العراق في عام ١٩٣٣. وهو يقول إن هذا الاتجاه «قد وصل إلى ذروته في ميثاق الحزب الذي ارتأى فيه مؤسسو الحزب طرد الأقليات غير العربية إذا ما ثبت عدم ولائها للأمة العربية»[١٧٣]. والواقع أن هذا الاتهام إنما يستند إلى تفسير جد خاص لبند من بنود دستور الحزب يورده جلال السيد لكي يوضح أن البعث العراقي لم يطبق هذا البند على الأكراد[١٧٤].

والبند الذي يسجل نافع مآخذه عليه – بشكل واضح، لا يشعر بأي حاجة لذكره، مع أن كتابه طافح بالاقتباسات والحواشي – هو البند ١١ من دستور البعث، الذي اعتُمد في أبريل/ نيسان ١٩٤٧. وهو يتألف من جملة واحدة: «يُجلى عن الوطن العربي كل من دعا أو انضم إلى تكتل عنصري ضد العرب وكل من هاجر إلى الوطن العربي لغاية استعمارية»[١٧٥]. وهذا البند، بعد إذن نافع، ليس بحال من الأحوال برنامج تطهير إثني أو عرقي بالمعنى الدقيق للمصطلح. فهو يعبر، بالأحرى، عن موقف يشير، ضمنيًا، بالدرجة الأولى إلى المسألة الفلسطينية (في عام ١٩٤٧) ويدعو إلى طرد مؤيدي الصهيونية من العالم العربي، مع طرد المستوطنين الاستعماريين من فلسطين، وكذلك طرد المستوطنين الاستعماريين من البلدان العربية التي أقاموا لهم مستوطنات فيها (الجزائر وليبيا، بشكل خاص). وهذا الموقف، المختلف بوضوح عن موقف التغريبيين الليبراليين والماركسيين، كما رأينا، كان مشتركًا من حيث الأساس بين القوميين المتطرفين العلمانيين و«العرب – الإسلاميين». ومواقف مفتي القدس – ونافع أقل انتقادًا بكثير في حالة هذا الأخير – كانت في الواقع أسوأ بكثير، كما سوف نرى فيما بعد: فعلاوة على المستوطنين، كان البند ١١ من ميثاق البعث موجهًا ضد أفراد محددين وفقًا لمعيار سياسي.

ويبقى مع ذلك واقع أن هذا البند قد مثل تنازلاً للقوميين المتطرفين. والأرجح أن صياغته كانت نتيجة مساومة، وذلك بحكم وروده في مجموعة من اللوائح التي عكست انعدامَ تجانس وتنوعَ الاتجاهات التي تألف منها الحزب في مراحله الأولى، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار الماركسي مرورًا بالليبراليين، كما أوضح ذلك

جلال السيد[١٧٦]. ولا يفعل السيد سوى تكرار فكرة كانت قد وجدت تعبيرًا عنها بالفعل في نص بعثي رسمي يقدم لوائح عام ١٩٤٧ في مجموعة من وثائق الحزب نشرت في عام ١٩٦٣. وفي تشويه لمعنى هذا النص، يشير نافع إليه كدليل على «المؤثرات النازية» على البعث الوليد[١٧٧]. ولكي ننهي هذه النقطة، دعونا نستشهد بالوثيقة المشار إليها والتي من الأرجح إلى حد بعيد أن عفلق نفسه هو الذي كتبها:

لربما كان هناك غلو في النظرة القومية في الدستور. هذا مع العلم بأن المؤتمر الأول قد عمل على تخفيف الكثير من الغلو القومي الذي كان يرافق السنوات الأولى لنشأة الحزب، والذي لم يكن بعيدًا كليًا عن التأثر بالجو الفكري والعاطفي الذي أثارته النازية في البلاد العربية والذي اختلطت فيه النظرة القومية التقليدية القائمة على الاعتداد بالماضي والأمجاد والنسب ... بنتف من الأفكار الشائعة عن العنصرية والنظرة البيلوجية – كل هذا مضافًا إلى المطالب الوطنية الاستقلالية ضد الاستعمار الأجنبي. ولقد كانت فكرة الحزب منذ البداية تنطلق من مستوى فكري أعلى وأرفع من هذه النظرات والمعتقدات البعيدة عن العلم، ولكن لابد أن تكون نفوس الشباب قد تأثرت بعض التأثر في بادئ الأمر بذلك التفسير المبسط الذي أتت به النازية، ليجدوا حلاً سهلاً لمشاكل البلاد العربية على أساس أن الأعاجم والدخلاء على العروبة كانوا من أهم عوامل الانحطاط والتخريب والتآمر مع الاستعمار.

لذلك كان هناك حرص شديد لجعل الدستور حدًا فاصلاً يزيل كل تأثير لهذه الأفكار السخيفة[١٧٨].

ويشير النص، في هذا الصدد، إلى المبدأ الثالث في ديباجة دستور الحزب عام ١٩٤٧، والذي تعلن نقطته الثانية – مستلهمة على نحو واضح مبادئ ديباجة ميثاق الأمم المتحدة، الذي اعتمد قبل ذلك بسنتين – أن: «الإنسانية مجموع متضامن في مصلحته، مشترك في قيمه وحضارته ؛ فالعرب يتغذون من الحضارة العالمية ويغذونها، ويمدون يد الاخاء إلى الأمم الأخرى ويتعاونون معها على إيجاد نظم عادلة تضمن لجميع الشعوب الرفاهية والسلام، والسمو في الخلق والروح[١٧٩]».

وليس المقصود بما سبق، بأي حال من الأحوال، تبرير انحطاط البعث فيما بعد والذي تفاقم في الستينيات، كما سوف يظهر في القسم التالي من هذا الكتاب.

والواقع أن انحطاط البعث إلى الديكتاتورية هو بالتحديد ما يجعل مزاعم كمزاعم ڤيلد ذات صدقية في أعين غير المتخصصين حسني النوايا. أمَّا أولئك الذين عملوا على ترويجها عمدًا، كلويس، الذي يصعب اتهامه بالجهل بالموضوع (إذا ما استبعدنا الجهل المتعمَّد)، فقد فعلوا ذلك في سياق حملة حَطّ استرجاعي من شأن القومية العربية ومعاداتها للصهيونية، لا يخفى على أحد باعثها السياسي.

ومن جهة أخرى، وكما يشير ڤيلدانجيل، متخذًا كمثل يضربه عمل روبرت ويستريتش، وهو أستاذ للتاريخ بالجامعة العبرية بالقدس ومدير مركز ڤيدال ساسون الدولي لدارسة معاداة السامية، فإن استخدام عناصر متفرقة كالاقتباس من سامي الجندي كحجج دامغة مزعومة – ناهيك عن واقع أن الاقتباس قد جرى بتره – وهو ظرف لا يبدو أن ڤيلدانجيل نفسه أدركه – إنما يمارسه بعض الأكاديميين دون أدنى تحفظ علمي، بما يمثل انتهاكًا لأبسط المعايير الفكرية لمهنتهم(١٨٠).

وحقيقة الأمر هي أن أحدًا لم يجد أدنى أثر لمعاداة السامية في كتابات عفلق هو؛ ولو كان قد جرى العثور في أي وقت من الأوقات على أثر كهذا، لكان من المؤكد تمامًا أن يذاع هذا الاكتشاف بالصوت المجلجل. والحال أن النص الوحيد المتعلق بفلسطين في المجموعة الرئيسية لكتابات عفلق إنما يرجع إلى عام ١٩٤٦ – وهو مقال نشر في صحيفة **البعث**، لسان حال حزبه، في ٦ أغسطس/ آب من ذلك العام – أي إلى وقت كانت الكراهية التي أنجبها النزاع الفلسطيني قد اقتربت فيه من ذروتها. ومع ذلك فإن هذا النص مفعم بالإعجاب العميق بالصهيونية، وهو إعجابٌ قوميٌّ مبتدئ بنزعة قومية توشك على النجاح:

إن تكن الصهيونية، بالنسبة إلى بلادنا، حركة عدوان، فإنها بالنسبة إلى أصحابها حركة إيمان. وإن يكن وراء الصهيونية رأسماليون يغذونها ويستغلونها ودول استعمارية تجد في مؤازرتها ربحًا لها، وتثبيتًا لاستعمارها في بلاد العرب فذلك لا يمنع الصهيونية أن تكون في صميمها حركة شعبية وأن تحصل على التأييد الفعال من جميع يهود العالم! ...

فإذا وجب أن نصر على اعتبار الصهيونية بغيًا وعدوانًا وأن نفضح أمام العالم هذا العدوان فيجب أيضًا أن لا نغفل ما يكمن وراءه من عقيدة متينة توحي إلى الشعب اليهودي بالتضحية والإقدام وإلى زعماء اليهود بالتجرد والصلابة، وتطبع الحركة كلها بطابع القوة والمجد والإحكام(١٨١).

وبيانات الحزب الرسمية والمقالات غير الموقعة المنشورة عن فلسطين في صحيفة **البعث** منذ عام ١٩٤٥ فصاعدًا إنما تعبر عن هذه الروح نفسها(١٨٢). وهذه

النصوص النادرة نسبيًا، بالنظر إلى الأهمية المعطاة للمسألة – تَعَرَّضَ البعثُ للنقد بسبب إيلائه قليل انتباه إلى المسألة الفلسطينية – إنما تتميز بالمساحة الأوسع بكثير والتي تكرسها لإدانة جميع الأنظمة العربية بلا استثناء مما لإدانة الصهيونية أو الدول العظمى الغربية، كما تتميز بالنبرة اللاذعة التي تفعل بها ذلك. وفي روح نص عفلق، تجري مقارنة موقف الأنظمة العربية المقزز بكفاءة الصهيونيين وقوة عزيمتهم. والحال أن مقالاً واحدًا فقط، عن الخطر الذي يمثله إنشاء دولة يهودية في قلب العالم العربي، هو الذي يتضمن جملة واحدة ذات طابع معاد للسامية. فهذا المقال، الذي كتبه صلاح الدين البيطار ونُشر في ٢١ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٧، عندما كان التوتر في أعلى ذراه بعد موافقة الأمم المتحدة على التقسيم، يؤكد أن اليهود «عرفوا بتفسيخ كل مجتمع». وهذا القول تتلوه الدعاوى الشهيرة المألوفة التي تتحدث عن القوة الاقتصادية اليهودية[١٨٣].

الحزب السوري القومي الاجتماعي

لاشك في أن الحزب السوري القومي الاجتماعي حزب مبنيّ وفق النموذج النازي. والحال أن أنطون سعاده، اللبناني الأرثوذكسي الرومي الذي أسسه في عام ١٩٣٢، كان معجبًا مبكرًا بأدولف هتلر، وكان عاشقًا لألمانيا على دراية جيدة بالنازية وذلك بفضل معرفته اللغة الألمانية، التي قام بتدريسها في الجامعة الأميركية ببيروت. والحزب السوري القومي الاجتماعي– المسمًى «سوريًا» إشارة إلى «سوريا الكبرى» أو «الهلال الخصيب»، الذي يشمل سيناء وفلسطين والأردن ولبنان وسوريا والعراق، والتي سوف يضيف إليها سعاده فيما بعد، بشكل غريب بما يكفي، جزيرة قبرص – هو مستنسخ مشرقي من الحزب النازي من جميع الجوانب تقريبًا: الإيديولوجية السياسية، بما في ذلك العداء للتنوير، ونظرية جغرافية – عنصرية – قومية ذات ادعاءات علمية ؛ البنية التنظيمية ؛ عبادة الزعيم، بل وعلم الحزب، المرسوم وفق علم الحزب النازي، حيث الأحمر والأسود في موقعين متضادين وزوبعة رباعية بدلاً من الصليب المعقوف.

ويكتب باتريك سيل عن سعاده أن

> علمه المزعوم ما كان يمكن له أن يجد مؤمنين كثيرين به ؛ فقليلون من أعضاء حزبه هم الذين قرأوا كتابه الضخم والعويص[١٨٤]. لكن اعتماده على الحجة كان أقل من اعتماده

على التنظيم. وما كان جذابًا هو التركيز على الشبيبة والانضباط الصارم والمفهوم الفاشي عن دور الزعيم، وكذلك الأطروحة البسيطة التي تذهب إلى أن «سوريا الطبيعية» كانت أمة عظيمة لعبت، وسوف تلعب مرة أخرى، دورًا عظيمًا في التاريخ. وربما كان سعاده أول عربي ينشئ نسخة محلّية بالكامل من التشكيلات الشبابية التي ازدهرت في إيطاليا وألمانيا في ثلاثينيات القرن العشرين(١٨٥).

والحال أن هذا الظرف لم يغب عن انتباه القنصلية العامة لألمانيا الهتلرية في بيروت. ففي نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٥، في تقرير سرّيّ يُبلغ برلين بأنه قد تم كشف حزب سعاده ومعاقبته على التآمر للقيام بانقلاب، وَصَفَ القنصلُ هذا «الحزب الشعبي السوري» - «*Syrische Volkspartei*»، وهي ترجمة تعكس ترجمة فرنسية خاطئة، لكنها لا تزال قائمة، لكلمة «قومي» بـ«شعبي»- بأنه حزب «تأثر تأثرًا عميقًا بشكل واضح بالأفكار والنماذج الاشتراكية- القومية أو الفاشية في رؤيته للعالم وتنظيمه ومظاهره الخارجية»(١٨٦).

وفي فصل محيط بالمعلومات عن سعاده(١٨٧)، أوضح حازم صاغيه، وهو نفسه عضو سابق في الحزب السوري القومي الاجتماعي، كيف أن «وعي» سعادة «الرجعي وصل إلى ذرىً توتاليتارية غير مسبوقة في تجارب المشرق»(١٨٨). وهو يصف التعصب الطائفي المسيحي المميز لفكر سعاده، والذي يتميز برفضه في آن واحد للعرب (خاصة عرب القارة الأفريقية) والإسلام، بل والشرق، لصالح تفوق مفترض لـ«السوريين»، بحضارتهم المتوسطية. وهو ما يُلهم سعاده إلى المزايدة على المعاداة الإسلامية لليهود من وجهة نظر «مسيحية».

فكره اليهود، عند سعادة، ليس حكرًا على المسلمين، بل أيضًا، وأساسًا، اختصاص مسيحي، إذ اليهود عادوا، قبل محمد، «المسيح واضطهدوه وصلبوه وحاربوا اتباعه»، فيما الإسلام واليهودية، كما رأينا، هما المتفقان في التشريع، والمختلفان مع المسيحية السورية، دين العقل(١٨٩).

وفي مطلق الأحوال لم تبدُ حججه المعادية بامتياز للسامية كافيةً، هي التي تخترق نصّه كما خيط أحمر يخترق لوحة سوداء من أولها إلى آخرها. فالأمر لا يقف عند كون اليهود سيئين، بل يتعداه إلى أن السوء يهودي. هكذا صكّ أنطون سعادة تعبير «يهود الداخل» تعريفًا بـ«السوريين» ممن يخالفونه(١٩٠).

على أن الحزب السوري القومي الاجتماعي كان قد خلّف انطباعًا سيئًا لدى القنصل الألماني حادّ النظر، والذي كان قد امتنع بحكمة عن التجاوب مع طلب للدعم كان الحزب قد أرسله إليه قبل ذلك بأشهر قليلة:

> إن القيادة، مع أن هذا قد يبدو غبيًا، يُقالُ أنها قد فكرت في تدشين تمرد ضد حكومة الانتداب الفرنسية لو سمحت الفرصة بذلك، ويُقالُ أنها أجرت دورات تدريبية وحاولت النيل من معنويات الشرطة لهذا الهدف ...
>
> وهذا الربيع، حاولت الحركة جس نبضي فيما يتعلق بمسألة ما إذا كان من الممكن أن تقدم ألمانيا تدريبًا عسكريًا لأنصارها الشبان إلى جانب إرسال شحنات عسكرية إليها. وقد أوضحت بشكل قاطع أنني لا أرغب في سماع طلبات كهذه وذلك بحيث إن المسألة لم يجر طرحها البتة مرة أخرى(١٩١).

والحاصل أن الإحباط الهائل الذي لابد أن هذا الموقف قد سببه لسعاده، الذي كانت أناه متضخمة، إنما يفسر لماذا أنكر فيما بعد أن حزبه فاشي أو نازي، لكي يسارع إلى إضافة أنه ليس أيضًا حزبًا «ديموقراطيًا» أو «شيوعيًا»، بل هو ببساطة حزب « سوري قومي »(١٩٢). وأيًا كان الأمر، فبعد ١٩٤٨ فقط وجد الحزب نفسه مرة أخرى في موقف بارز، بعد محاولتين انقلابيتين فاشلتين، الأولى في عام ١٩٤٩ والثانية في عام ١٩٦١. وقد أدت المحاولة الأولى إلى إعدام أنطون سعادة دون مراعاة للشكليات القضائية.

ولا يزال الحزب السوري القومي الاجتماعي موجودًا اليوم في لبنان وسوريا. وقد خفّضَ من نبرة موقفه السياسي والإيديولوجي الفاشي الذي كان متشددًا في السابق ؛ بل إنه قد وضع غشاءً يساريًا على خطابه في أواخر الستينيات، لكي يتمكن على نحو أفضل من الصمود في وجه الموجة اليسارية التي اجتاحت تلك الفترة. وهو قد أصبح الآن، من حيث الأساس، ذيلاً للنظام السوري، شأنه في ذلك شأن منظمات لبنانية أخرى، كما أصبح «شريكًا» لحزب البعث في «الجبهة الوطنية التقدمية» في سوريا – وهي شكل من أشكال «الحكومات متعددة الأحزاب» شبيه بالشكل الذي مورس في ظل بعض الأنظمة الستالينية في أوروبا الشرقية.

الكتائب اللبنانية

مع أن الكتائب اللبنانية قد أُنشئت في عام ١٩٣٦ على يد بيار الجميل، وهو صيدلي ماروني لبناني عاد إلى بلاده من برلين وقد ترك النظام النازي في نفسه انطباعًا عميقًا، فقد كانت الكتائب في الواقع منظمة مصاغة في الأصل بشكل أقرب إلى النموذج الفرانكوي الإسباني، الذي يشير إليه اسمها، ممّا إلى النازية الألمانية أو حتى الفاشية الإيطالية. وتقارباتها الأقرب هي مع «الفاشية الإكليريكية» التي دشنها الجناح الموازر للفاشية في حزب الشعب الإيطالي (سلف الاشتراكيين المسيحيين)، وهو نسخة من الفاشية ترتبط بالفرانكوية، بـ«الكاثوليكية القومية» المميزة لها، كما ترتبط بنظام سالازار في البرتغال وديكتاتورية دولفوس- شوشنيج في النمسا ونظام بيتان في فرنسا وحركات تاريخية أخرى كهذه[١٩٣].

وقد بُنيت الكتائب اللبنانية كمنظَّمة يمينية متطرفة، محافظة إلى أقصى حد على المستوى الاجتماعي وذات بنية تنظيمية فاشية بشكل نموذجي. وقد طرحت نفسها دومًا بوصفها الحامية للكنيسة والمسيحيين اللبنانيين بشكل عام والموارنة بشكل خاص، كما بوصفها الحامية للكيان اللبناني الذي خلقته السلطات الاستعمارية الفرنسية في عام ١٩٢٠ – في تمايز عن أي شكل من أشكال النزعة القومية يسعى إلى جعل هذا الكيان جزءًا من وحدة ترابية أوسع، سواء أكانت عربية عامة أم «سورية». وقد لعبت الكتائب دورًا مهمًا في الصدامات الطائفية الدينية في عام ١٩٥٨، وهي الأولى من نوعها في لبنان ما بعد الحرب العالمية الثانية المستقل. وكانت عدوًا لدودًا لحزب سعادة السوري القومي الاجتماعي في فترة الانتداب الاستعماري الفرنسي.

ومع أن الكتائب مهيأة مرتين لتَقَبُّل معاداة السامية، وذلك بحكم مصدري إلهامها الفاشي والكاثوليكي الماروني، إلاّ أنه ليس من الإنصاف اتهامها بمعاداة السامية. فالحزب معنيٌّ، بالدرجة الأولى، بضمان بقاء الكيان اللبناني في وجه أي مسعى لاستيعابه في محيطه العربي المسلم ؛ وما أملى جميع مناوراته السياسية هو هذا الهدف الملح. وهكذا، فحتى مع أنه قد وافق على معاداة الصهيونية في عام ١٩٤٥ كي لا يُغضب حلفاءه المسلمين في النضال من أجل الاستقلال (وبينهم

حركة النجّاده، المقابلة للكتائب)، كما لأنه كان يخشى من المنافسة التي قد تتعرض لها الدولة اللبنانية من جانب دولة يهودية[١٩٤]، فإنه قد برز كحامٍ لليهود اللبنانيين مع تفاقم التوترات المصاحب للاتجاه نحو خلق دولة إسرائيل وحرب ١٩٤٨[١٩٥]. ثم إن حزب الكتائب قد احتفظ عادةً بعلاقات طيبة مع أقليات لبنان غير المسلمة، وذلك لاعتبارات انتخابية كما جرّاء المصالح المتلاقية في الحفاظ على الكيان اللبناني.

والحال أن محاولة ترمي إلى إقامة علاقات تعاون بين الكتائب اللبنانية والوكالة اليهودية قد انهارت في عام ١٩٤٦ لأن القادة الصهيونيين في فلسطين كانت لهم بالفعل علاقة وثيقة مع منافسي الحزب الموارنة[١٩٦]. إلاَّ أن الكتائب، مع تجذر القومية العربية الذي أوقدته حرب ١٩٤٨، قد صاغت تحالفًا مع الدولة الإسرائيلية الناشئة، وكفلت بذلك لنفسها الحصول على مساندتها (التي كانت محدودة بالأحرى في المراحل المبكرة). وكما أشار بيني موريس، فإنّ

تأسيس العلاقة الإسرائيلية- الكتائبية، وهي علاقة الدولة اليهودية الأكثر دوامًا مع أي أقلية في العالم العربي، قد بدأ في اتصالات سرية خلال ١٩٤٨ – ١٩٥١. ولم تكن البداية واعدة، وقد قُدِّرَ لها، في بعض الجوانب الرئيسية، أن تُنبئ بطبيعة العلاقة التي تطورت خلال السبعينيات والثمانينيات. فقد بدت التعاملات دومًا وحيدة الجانب، وهو ما لاحظه المسئولون الإسرائيليون المنخرطون في الموضوع. فقد ساعد الصهيونيون والإسرائيليون مجهود الكتائب الدعائي في الولايات المتحدة ؛ وطُلب إلى إسرائيل مساعدة ثورة كتائبية في بيروت مساعدة مادية وسياسية ؛ وطُلبت مساعدة مالية إسرائيلية، وتم الحصول عليها، لدعم حملة الكتائب الانتخابية في عام ١٩٥١[١٩٧] (×).

وقد ظهر التحالف في نهاية الأمر بوصفه أحد العوامل الرئيسية في الحرب اللبنانية الطويلة، خاصة في مرحلة الصدام السابقة لعام ١٩٨٢. وقد حفزه أقصى

(×) كتب موريس بحثه في عام ١٩٨٤، أي بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان في عام ١٩٨٢ ومذبحة صبرا وشاتيلا للفلسطينيين والتي ارتُكبت تحت الإشراف الإسرائيلي في سبتمبر/ أيلول من العام نفسه على أيدي ميليشياويين كتائبيين (أنصار بشير الجميل، الذي كان قد أغتيل قبل ذلك بوقت قصير). وقد ظهر البحث في سياق الاعتراض، الواسع في إسرائيل آنذاك، على التحالف بين الكتائب والإسرائيليين.

يمين الكتائب، بقيادة بشير الجميل الذي تباعد، تحت راية «القوات اللبنانية»، عن الجناح المحافظ التقليدي في الحزب والذي يقوده شقيقه الأكبر أمين(١٩٨).

مصر الفتاة والقومية المصرية

تألف المسار السياسي للحركة المعروفة بمصر الفتاة، والتي تأسست في عام ١٩٣٣، من سلسلة من التعرجات التي يرجع وجودها إلى تقلبات أحمد حسين. مؤسسها وقائدها(١٩٩). والحال أن مصر الفتاة التي استلهمت بشكل واضح موجة الفاشية الأوروبية الصاعدة قد قلّدَت أساليبها التنظيمية ونشاطاتها شبه العسكرية، حيث أُنشئت «القمصان الخضر» وفق نموذج «القمصان البنية»و«القمصان السود» المرتبطة بالنسختين الألمانية والإيطالية من الفاشية(٢٠٠). وقد تطورت إيديولوجيتها باتجاه شكل من أشكال القومية المتطرفة الممتزجة بعناصر إسلامية. وهذا قاد المنظمة إلى الغزل مع الإخوان المسلمين بل وإلى التفكير في الإندماج بهم في عام ١٩٣٩، قبل أن تُقرر منافستهم بدلاً من ذلك تحت اسم مؤقت هو الحزب الوطني الإسلامي(٢٠١). وسرعان ما استعادت مصر الفتاة اسمها القديم، لكنها اختارت فيما بعد، في عام ١٩٤٩، تسمية نفسها بالحزب الاشتراكي المصري، حيث واصلت العمل تحت هذا الاسم إلى أن ألغى العسكريون المصريون جميع الأحزاب السياسية في يناير/ كانون الثاني ١٩٥٣(٢٠٢).

وكما في حالة الحزب السوري القومي الاجتماعي، ولسبب أكثر وجاهة بكثير، وذلك بالنظر إلى تبديلات مصر الفتاة المتكررة لاتجاهها، فإن السلطات الألمانية والإيطالية لم تأخذ هذه الحركة مأخذ الجد. وقد عزز من تحفظ هذه السلطات ميلُها العامُّ إلى الحذر إلى أقصى حد في كل ما يتعلق بالأراضي الواقعة تحت السيطرة الاستعمارية البريطانية حتى نشوب الحرب في عام ١٩٣٩. ويقدم فولفجانج شفانيتز تلخيصًا جيدًا للوضع فيما يتعلق بألمانيا النازية:

منذ انتخاب أدولف هتلر في عام ١٩٣٣ وحتى الحرب العالمية الثانية، انتهج [الزعيم النازي] سياسة سلام ثانوية حيال الشرق الأوسط. وكان أكثر اهتمامًا بكثير بالتوصل إلى تقسيم للعمل مع لندن: فقد قبل الإمبراطورية البريطانية في الوقت الذي رأى فيه أن أوروبا الشرقية يجب أن تكون ساحة ألمانيا بالكامل لـ«مجالها الحيوي» .... ولابد أن آراء هتلر

العنصرية، المعروفة للجمهور منذ عام ١٩٢٠، قد أثرت على نقص اهتمامه بخلق مستعمرات أو أراضٍ ألمانية في بلاد «الشعوب الملونة»[٢٠٣].

واعتبارًا من عام ١٩٣٣ فصاعدًا، اتخذت مصر الفتاة موقف النقد الشديد لإيطاليا موسوليني، التي كان أحمد حسين قد زارها في عام ١٩٣٤، ليعود منها محبطًا إحباطًا عميقًا[٢٠٤] ؛ على أن هذا لم يمنع المنظمة من تأييد إيطاليا بعد عام من ذلك في حربها ضد إثيوبيا[٢٠٥]. وقد استمر موقف الحركة من روما في التعرج بعد ذلك، حيث ناوب بين التعاون وتوجيه النقد[٢٠٦]. وقد انطبق الشيء نفسه على ألمانيا أيضًا[٢٠٧]: ففي حين أن مصر الفتاة قد شددت في أواسط الثلاثينيات من «بُعد»ها «الروحي» لكي تضعه في مواجهة «ماديِّة» الأشكال الأوروبية للفاشية[٢٠٨]، حاول أحمد حسين بناء علاقة مع الرايخ الثالث منذ وقت مبكر كعام ١٩٣٤، حيث أعلن على الملأ إعجابه بهتلر[٢٠٩]. على أن أحمد حسين قام بزيارة لألمانيا في عام ١٩٣٨ وزار، لمرة الثانية، إيطاليا. وقد عاد إلى بلاده منبهرًا، خاصة بالرايخ الثالث: وهكذا كان إعجابه بنظام هتلر أكبر من إعجاب المعجبين به عن بُعد (كان هناك كثيرون منهم في الثلاثينيات بين العرب كما في بقية العالم) والذين انبهروا بالتعافي الألماني في فترة أزمة اقتصادية عالمية[٢١٠].

إلاَّ أن من الواضح، بالنظر إلى تغييرات أحمد حسين المتكررة لاتجاهه السياسي، أن انبهاراته بالنماذج الأجنبية كانت انبهارات انطباعية أساسًا ؛ وهي قد انبثقت من الإيثار نفسه لرجال اللحظة الأقوياء والذي قاده إلى الإشادة بالاتحاد السوفييني بعد الحرب[٢١١]. وهذه التعرجات وصفها جيدًا چيمس يانكوفسكي وعلي شلبي وكذلك پ. چ. ڤاتيكيوتيس[٢١٢] ورفعت السعيد[٢١٣]. والحال أن السعيد، مستشهدًا بتصريحات متناقضة أدلى بها أحمد حسين، لا يجد مشقة في تصوير الرجل على أنه أحمق يدعو إلى السخرية، في الكتاب الذي كتبه عنه. ففي فصله التمهيدي، يقول إن فكر مؤسس مصر الفتاة يصعب الإمساك به لأنه كـ«الزئبق»، وذلك بقدر ما أن أحمد حسين قد انتقل من تأييد الملك إلى معارضته الملكية ومن شجب هتلر وموسوليني كنصيرين للعنف (في سبتمبر/ أيلول ١٩٣٨) إلى التأكيد (في نوڤمبر/ تشرين الثاني من العام نفسه) على أن الفاشية تجمعها بالإسلام نقاط

كثيرة – وذلك بهدف جعل الفاشية تبدو أكثر جاذبية لزملائه، الذين كانوا يميلون حتى ذلك الوقت إلى معاداتها(٢١٤).

ومع تفاقم التوترات في فلسطين خلال الشطر الأخير من الثلاثينيات، لم ينقض وقت طويل على انزلاق حركة مصر الفتاة إلى معاداة السامية – وذلك بحكم موقعها على تقاطع طرق نزعة قومية عربية مصحوبة بمعاداة للصهيونية غير واضحة المعالم غالبًا، وتأثير النازيين المعادي للسامية، منذ تحول مصر الفتاة إلى مؤازرة الفاشية في عام ١٩٣٨. وهي لم تكن معاداة للسامية بالقول فقط، بل كانت أيضًا معاداة للسامية بالأفعال. وفي حين أن أحمد حسين كان قد انتقد المعاداة النازية للسامية في عام ١٩٣٨ بوصفها عودة إلى القهقري، حيث لامها على الأثر السلبي الذي كان لها على فلسطين(٢١٥)، فإن حركته قد نظمت، في عام ١٩٣٩، حملة تحريضية نشيطة معادية لليهود(٢١٦)، داعية، أساسًا، إلى «مقاطعة التجارة اليهودية»(٢١٧)، وواضعةً قوائم بالمتاجر التي يملكها يهود في مختلف المدن المصرية. ولا ريب أن هذه كانت مقاطعة معادية للسامية، خلافًا للمقاطعة المعادية للصهيونية التي جرى شنها في الثلاثينيات في بلدان عربية أخرى، كسوريا(٢١٨)، والتي كانت مقصورة على اليشوف الفلسطيني، أو مقاطعة المنتجات «الصهيونية»- والمعرَّفة بأنها «سلع يهودية منتَجَة في فلسطين»- والتي دعت إليها جامعة الدول العربية في عام ١٩٤٥(٢١٩).

وفي ٢ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٥، بمناسبة الذكرى الثانية والعشرين لتصريح بلفور، نظمت مصر الفتاة والإخوان المسلمون هجمات على متاجر أو مؤسسات تخص اليهود. وكانت هذه الهجمات هي الأولى من نوعها، وفقًا لرفعت السعيد(٢٢٠). ولم تتخل مصر الفتاة عن موقفها المعادي للسامية بعد ١٩٤٥ ؛ فقد نظمت حملة جديدة معادية لليهود خلال حرب ١٩٤٨(٢٢١). ويقدم لطف الله سليمان صورة جيدة لهذا التيار في اللوحة التي قدمها للمشهد السياسي المصري عند بداية الحرب العالمية الثانية. وهو يبدأ بالإشارة إلى «أقليتين جد صغيرتين عند طرفي الطيف السياسي، يصعب تحديد أيهما كان أكثر انعدامًا للأهمية»(٢٢٢). وقد ناقشنا بالفعل أول هذين التيارين، التيار الماركسي. أمَّا «الأقلية الصغيرة الأخرى»، والتي، فيما يقول سليمان،

كانت حداثية إلى هذه الدرجة أو تلك، لكنها كانت سلطوية أساسًا، فقد اكتشفت أصداء لأوهامها هي، ولمعاداتها البدائية للشيوعية خاصةً، في الفاشية، وخصوصًا الاشتراكية القومية [النازية]. لكنها، بحكم نفورها من الصياغات التفصيلية للمفاهيم، لم تأخذ عن النموذجين الألماني والإيطالي غير مظاهرهما الخارجية، قمصانهما البنية أو السوداء، الاستعراضات، تمجيد القوة، وبالدرجة الأولى رهابهما الفظيع للأجانب. وكانت هذه الأقلية ذات الميول الفاشية معادية للسامية ؛ وقد بررت معاداتها للسامية بالإشارة إلى الاستيطان الصهيوني لفلسطين وإلى النسبة الكبيرة لليهود في الحركات الشيوعية المحلية، وكذلك بطرح حجج تستند إلى التاريخ المصري المعاصر[٢٢٣].

وبالنظر إلى الظروف السياسية السائدة، يصعب بالطبع الشك في أن التأثير الذي مارسه الماركسيون كان أقل وزنًا بالقياس إلى النفوذ الإيديولوجي لأقلية قوموية ذات ميول فاشية على شباب مصري كانت وطنيته قد ازدادت حدة جرَّاء الوقع المزدوج للاضطهاد الاستعماري البريطاني وتقدم المشروع الصهيوني في فلسطين. وهذا ما يسهل فهمه أكثر إذا ما تذكرنا أن الماركسيين قد أعاقهم التصور السائد عنهم كغرباء على المستويين الإثني والثقافي. إلاَّ أنه، خلافًا لأسطورة دعائية روجها أعداء الحركة الناصرية لأهداف سياسية، لم يكن أي واحد من «الضباط الأحرار»، الذين أطاحوا عمليًا بالملكية المصرية في ٢٣ يوليو/تموز ١٩٥٢، «نازيًا». وصحيح أن بعض هؤلاء الضباط كانوا متورطين مع مصر الفتاة في الثلاثينيات ؛ وكان جمال عبد الناصر نفسه عضوًا في الحركة قرابة عامين، في ١٩٣٥ – ١٩٣٧، قبل أن يتوصل إلى استنتاج أنها حركة تافهة ومن ثم فقد تركها[٢٢٤]. على أن هذا كان قبل زيارة أحمد حسين إلى ألمانيا والتحول إلى تأييد النازية وحملة معاداة السامية الأولى التي شنتها مصر الفتاة.

على أن ڤاتيكيوتيس يضخم من شأن عضوية عبد الناصر القصيرة في المنظمة، ويعود إليها مرارًا وتكرارًا في كتابه عن عبد الناصر وجيله. وهو يمضي إلى حد التأكيد بشكل جازم على أن «عبد الناصر وزملاءه كانوا قد تعلموا من مصر الفتاة» – بدلاً من أن يقول «ربما تعلموا» كما تفرض ذلك أبسطُ قواعد

الرزانة العلمية – «منذ وقت مبكر كعام ١٩٣٨ أن بوسع انقلاب، بالعمل على نحو وثيق مع الجيش، 'القضاء قضاءً مبرمًا على العصابة القديمة' وإلغاء الدستور وإقامة نظام مصاغ وفق نموذج نظام الدول الشمولية»[٢٢٥].

والدليل الدامغ الذي يورده ڤاتيكيوتيس في حاشية تأكيدًا لزعمه هو تقرير بتاريخ ٢٥ مايو/ أيار ١٩٣٨ حول مصر الفتاة قدمه مايلز لامبسون، السفير البريطاني في مصر، إلى لانسلوت أوليفانت، نائب وكيل وزارة الخارجية البريطانية. وكان أوليفانت مهتمًا بالتعرف على ما يمكن أن يكون للتيارات الفاشية من أثر على السياسة الخارجية البريطانية[٢٢٦] (×). ويصف تقرير لامبسون مصر الفتاة على نحو ما كانت عليه في عام ١٩٣٨، قبل وقت طويل من إنشاء الجماعة المعروفة بجماعة الضباط الأحرار.

وإذ نترك جانبًا واقع أن عبد الناصر كان قد استقال من الحركة في عام ١٩٣٧. دعونا نسأل سؤالاً أساسيًا أكثر عن منهجية ڤاتيكيوتيس. هل كان لابد للمرء أن ينتمي إلى مصر الفتاة لكي يعرف أن بوسع «انقلاب» إزاحة الطبقة الحاكمة القائمة وإقامة نظام ديكتاتوري ؟ أم أن جماعة مصر الفتاة نفسها قد استمدت إلهامها ببساطة ممّا كان معروفًا جيدًا للجميع في منطقة مفتونة بالتركي مصطفى كمال(××) وبنابوليون بونابرت، قبله بزمن طويل؟ إن طرح السؤال إنما يجيب عنه. ثم إنه سيكون من السهل الإكثار من أسئلة من هذا النوع. فعلى سبيل المثال، هل كان أحمد حسين يملك براءة التطلعات إلى تأميم قناة السويس، بما يبرر نسب ڤاتيكيوتيس الفضل إليه كمؤسس لهذا الطموح لدى الضباط الأحرار ؟[٢٢٨].

إن مجرد واقع أن أحمد حسين وحركة مصر الفتاة، التي تركزت تركيزًا شديدًا في شخصه، غالبًا ما غيرا اتجاههما السياسي، إنما يكفي بحد ذاته لتوضيح

(×) دعونا نشر سريعًا إلى أن ب. ج. ڤاتيكيوتيس لا يتردد في وصف تقارير البعثة الدبلوماسية البريطانية في القاهرة بأنها «مصدر المعلومات الأوفر استحقاقًا للثقة» المتاح عن مصر الفتاة[٢٢٧]. وذلك على الرغم من واقع أن توجه الحركة المعادي لبريطانيا بحدة، إنما يجعل موضوعية تلك التقارير موضع شك، في أقل تقدير.

(××) سوف يكون من المفيد، ومن المنير بلاشك، أن نقارن التناولات المتناقضة لجمال عبد الناصر ومصطفى كمال في الأدبيات البحثية الغربية الوفيرة التي تشيطن الأول بينما تدافع عن الثاني، وذلك على الرغم من النقاط الكثيرة التي كانت تجمع بين الرجلين. فهل ما يعتبر حقيقة ضمن حدود حلف شمال الأطلسي يعتبر خطأ فيما وراء هذه الحدود ؟

أن أحمد حسين لم يكن مُنتجًا لإيديولوجية - كقاعدة، يعطي أصحاب الأنساق الإيديولوجية أهمية أكبر بكثير لاستمرارية أفكارهم - بقدر ما كان مؤشرًا لتحديد اتجاه الريح السياسية يشير، وفق ما تمليه الظروف، إلى الاتجاه الذي تهب فيه مختلف الرياح الإيديولوجية على مصر والعالم العربي، إن لم يكن العالم كله. ودراسة حركة أحمد حسين مهمة من هذه الزاوية، كتصوير للتنوع الكامن في حقل القوة الإيديولوجية للنزعة القومية المعادية للاستعمار في تلك الفترة. إلاَّ أننا يجب أن نحذر من اعتبار مؤشر اتجاه الريح آلة لإنتاج الرياح.

وطبيعي أن مراقبي الفترة كانوا عرضة لهذه الغواية بالتحديد. ويدافع ڤاتيكيوتيس عن نفسه دفاعًا أحمق بالأحرى ضد التهمة، فيما يترك لدى القارئ انطباعًا واضحًا بأنه قد وقع في المصيدة بالفعل.

دون الإيحاء بأن عبد الناصر ورفاقه الضباط الذين صعدوا إلى السلطة في عام ١٩٥٢ قد اكتسبوا كل أفكارهم السياسية وسرقوا سياساتهم من مصر الفتاة، فإن فكرتهم عن السلطة ومقاربتهم لها وموقفهم وسياساتهم حيال البريطانيين أو أوروبا أو الغرب وحيال الشرق الأوسط العربي والعالم، وكذلك رؤيتهم للمشكلة القومية المصرية وعلاجهم لها إنما تظهر، لدى الدراسة المتأنية لها، جد قريبة من مواقف وسياسات مصر الفتاة بحيث يتعذر استبعاد الصلة باستخفاف على أنها مجرد تخمين أو مبالغة في تحميل الأمر ما لا يحتمله(٢٢٩).

على أن ڤاتيكيوتيس يقوم بعد صفحات قليلة بإعطاء كلامه منعرجًا آخر، فيجعله أكثر معقولية: «ليست المسألة أن عددًا من الضباط الشبان الذين تخرجوا بعد ١٩٣٦ كانوا أعضاء في الجماعة [جماعة مصر الفتاة] أو متعاطفين معها بقدر ما أنها مسألة تلاقٍ لمواقف ومعتقدات وشخصيات جيل بأكمله من المرءوسين الذين كانوا قد مروا بتقلبات اجتماعية واقتصادية وصدمات نفسية متماثلة في الصبا والمدرسة الثانوية، خاصة في الأعوام من ١٩٣٣ إلى ١٩٣٦»(٢٣٠).

على أن هذا الكلام الأخير إنما يظل عرضة للنقد وذلك لحصره «تلاقي المواقف» ضمن المجال الداخلي، وكأنه كان نتاج تطبع مشترك، في حين أنه، وبشكل عادي أكثر، كان مسألة اجتماعٍ لوضع كولونيالي واتجاهات إيديولوجية

دولية أو إقليمية. ثم إن هذه الاتجاهات كانت متناقضة تناقضًا حادًّا، فهي تحيط بكل ألوان الطيف من الماركسية إلى الفاشية مرورًا بالليبرالية، ومن القومية العلمانية إلى نزعة الجامعة الإسلامية السلفية. فالوضع السائد قد أنجب التنوع لا التجانس، كما يبرهن هذا الكتاب على ذلك ؛ ثم إن الضباط الأحرار – الذين امتدت انتماءاتهم الفردية من الإخوان المسلمين إلى الشيوعية – إنما يقدمون توضيحًا جيدًا جدًّا لعدم تجانس الحقل السياسي والإيديولوچي لمعاداة الاستعمار. فكما كتب ب. ج. ڤاتيكيوتيس لا سواه قبل عدة سنوات [من صدور كتابه هذا] وبموضوعية أكبر: «ربما كانت هناك ظلال كثيرة للعقيدة السياسية بعدد أعضاء اللجنة التنفيذية للضباط الأحرار.... ولذا فإن أي ادعاء بأن الجماعة [جماعة الضباط الأحرار] قد ضمت مجموعة من الضباط لهم قناعة إيديولوچية أو سياسية مشتركة هو ادعاء خاطئ»[٢٣١].

والحال أن أنور السادات، الذي يُنظر إليه على أنه أكثر الضباط الأحرار «موالاة للنازيين» – ڤاتيكيوتيس، الذي يستند تأكيده أن السادات انضم إلى مصر الفتاة على تقرير للشرطة[٢٣٢]، لا يتردد في إضافة أن الجماعة «ساعدت على تجذره»[٢٣٣] – لا يذكر حركة أحمد حسين، ولا حتى مؤسسها، في المروية الشخصية ذات الطابع الرومانسي المفرط والتي كتبها بعد «الثورة» بوقت قصير[٢٣٤] (×). ولا يرجع السبب في ذلك إلى أن السادات كان يسعى إلى التستر على أي شيء: فهو يتحدث باستفاضة عن اتصالاته بعميلين ألمانيين في صيف عام ١٩٤٢، وهي اتصالات نشأت بينما كان فيلق إفريقيا الذي يقوده رومل يزحف على العلمين (قام جهاز مكافحة الاستخبارات البريطاني بإلقاء القبض على العميلين بسرعة، وعقب ذلك ألقى القبض على السادات نفسه) وهو يعترف مسرورًا بإعجابه بجماعة الإخوان المسلمين ومُنشئها، حسن البنا.

(×) بالمثل، في السيرة الذاتية ذات الطابع النرجسي للغاية والتي نشرها السادات بعد زيارته القدس عام ١٩٧٧، لا يذكر عضويته في مصر الفتاة. على أنه يعلن أنه «انضم إلى كل حزب سياسي في مصر، إمّا بدافع الفضول أو على أمل أن يقدم مخرجًا»[٢٣٥] والمناسبة لقول هذه الملاحظة هي إشارة إلى عضويته القصيرة في الرابطة التي أنشأها أمين عثمان، الموالي للبريطانيين، والذي انتهى دوره باغتياله في عام ١٩٤٦ ؛ وكان السادات نفسه متورطًا في اغتياله.

والحال أن رواية السادات، المكتوبة بالعربية، قد تعرضت لتلخيص شديد وأعيدت صياغتها/ تحويرها بشكل اعتباطي من جانب «مترجمها» إلى الإنجليزية، وذلك على عكس ما يزعمه الناشر في تقديمه للترجمة. فالناشر يقول في هذا التقديم أن الكتاب «متحيز» ؛ لكنه يرى أن «الجمهور البريطاني» يجب أن تتاح له الفرصة لكي يقرأه ولكي يطلع على الوضع، وذلك على الرغم من أنه قد يجد المضمون غير مستساغ. ثم يمضي ليضيف جملتين متناقضتين: «لذا يظهر هذا الكتاب على نحو ما وردنا بالضبط. ولم نجر أي محاولة لتعديله، إلاَّ فيما يتّعلق بحجمه»[٢٣٦].

وهذا مهم، فما يجري الاستشهاد به دومًا تقريبًا هو «الترجمة» الإنجليزية والترجمات عن الإنجليزية إلى لغات أخرى، وليس النص الوحيد الذي يستّحق الاستناد إليه، أعني الأصل العربي للكتاب. فعلى سبيل المثال، نجد أن الفقرة ذات النبرة المؤازرة للألمان والتي يوردها برنارد لويس[٢٣٧]، والآخرون الذين أشاروا إليها في أثره، لا توجد في الأصل ؛ وأسلوبها نفسه يشير بوضوح إلى أنها قد كُتبت من جانب «المترجم». لكن السادات، على أي حال، لم يخف تعاطفه مع الألمان في الحرب العالمية الثانية. والأخطر هو أن لويس يورد الفقرة المشار إليها كدليل على أن الضباط الأحرار «كانوا على الأقل متعاطفين مع القضية نفسها» التي تعاطف معها أمين الحسيني، مفتي القدس – بعد أن وصف [لويس] هذه القضية بأنها معادية للسامية وذكر، في الفقرة نفسها، القلاقل المعادية لليهود في يونيو/ حزيران ١٩٤١ في بغداد[٢٣٨].

على أنه لا يوجد بالمرة في رواية السادات ولا حتى في التحوير الإنجليزي لها، ولا نستثني من ذلك الفقرة التي يوردها لويس[٢٣٩]، ما يشهد على أدنى تعاطف مع المذهب النازي عمومًا أو معاداة السامية خصوصًا. وما ينبثق من كل صفحة من الكتاب هو الكراهية المتقدة للقوة الاستعمارية البريطانية – وهي كراهية عادية بالأحرى، وذلك بالنظر إلى الظروف – كراهية دفعت الناشر إلى تقديم اعتذاراته للجمهور البريطاني مسبقًا وجرى التخفيف منها في النسخة المختَصَرَة للعمل الذي أصدره.

وهكذا فإن تعاطفات الرأي العام المصري أو العربي مع ألمانيا في الأعوام الأولى للحرب العالمية الثانية لا يجب خلطها بانضواء أقلية جد صغيرة تحت راية الفاشية أو النازية – بالقدر نفسه الذي لا يمكن به اعتبار البريطانيين أو اليهود الذين رغبوا في انتصار سوفييتي بعد ١٩٤١ ستالينيين تلقائيًا. وكما يشير لطف الله سليمان، فإن

أولئك الذين تظاهروا في القاهرة هاتفين «إلى الأمام يا رومل!» لم يروا في الفيلدمارشال الألماني غير «عدو عدوهم». فقد كانوا مسترشدين بأجندات سياسية لا تتقلها الإيديولوچية، وهي أجندات قومية كانت بريطانيا العظمى عدوها قوي الحضور الذي احتل بلدهم لنحو ستين عامًا، وليس ألمانيا، التي لم يكن لها قط تاريخ استعماري سواء أكان ذلك في مصر أم في أي بلد عربي أو مسلم آخر. ولم تمثل ألمانيا «الشر المطلق» إلاَّ في نظر أقلية كوزموپوليتية، أممية، صغيرة انتمينا إليها(٢٤٠).

والواقع أن السادات، في النسخة الأصلية لقصته عن «الثورة» إنما يُوَبِّخ تحديدًا أولئك المتظاهرين الذين ساروا هاتفين «إلى الأمام يا رومل!». فقد حدث ذلك في ٤ فبراير/ شباط ١٩٤٢ ؛ حيث فجرت التظاهرةُ التحرك البريطاني في اليوم نفسه والذي أجبر الملك على تسمية حكومة جديدة. وقد عاد التغيير بالفائدة على الأنصار الوفديين لتحالف مع لندن ضد دول المحور. ويحشد السادات عدة حجج دفاعًا عن الأطروحة التي تذهب إلى أن هذه التظاهرات كانت قد نُظمت لهدف واضح هو تبرير استخدام البريطانيين القوة(٢٤١).

وكانت غالبية من المصريين القوميين، بينهم السادات ورفاقه بين صفوف الضباط، مناصرة للموقف الذي طرحه علي ماهر، رئيس الوزراء عند بداية الحرب، أملاً في «تجنيب مصر ويلات الحرب»(٢٤٢). ثم إن ماهر هو الذي دعاه الضباط الأحرار إلى تشكيل أول مجلس للوزراء بعد انقلابهم في ٢٣ يوليو/ تموز ١٩٥٢.

وكل أولئك الذين قام المضطهِدون الاستعماريون بين عامي ١٩١٤ و١٩١٨ بتجنيد أسلافهم بالقوة واستخدامهم كوقود للمدافع في حرب لم تكن لهم فيها أي

مصلحة سوف يدركون بسهولة مشاعر الجنود المصريين الشبان حيال حرب عالمية ثانية لم يروا فيها غير تكرار للحرب الأولى. ويعبر السادات، في روايته الشخصية، عن هذا الشعور بلغة أقوى بكثير من تلك المعتمدة في الترجمة الإنجليزية المهذَّبة:

لم يكن أمر مصر إذن في يدها، بل كان في أيدي الإنجليز. وكنا ننظر إلى المستقبل على هذا الوجه، فلا يلبث أن يرتد إلى الماضي ... إلى الحرب العالمية الأولى التي سيقت فيها مواكب آبائنا مسخرين إلى ميادين القتال يحفرون الخنادق ليموتوا في أحشائها، ويحملون الروث ليدفنوا تحت أكوامه، ويلعقون العرق ليوفروا كؤوس الشراب للإنجليز ! [٢٤٣].

حركة الفتوة لطلاب المدارس العليا في العراق

بحسب تصوير ڤيلد الدقيق لها، «كانت حركة الفتوة في العراق منظمة شبابية، لا حزبًا سياسيًا. وكانت الفتوة حركة شبابية رسمية شملت جميع طلاب الصفوف الأعلى في المدارس العليا. وقد تلقوا تدريبًا شبه عسكري»[٢٤٤]. ويصنف ڤيلد هذه الحركة ضمن المنظمات الخمس التي يزعم أنها كانت ذات مصادر إلهام نازية – فاشية. ثم إنه يفعل ذلك في بحث عن «الاشتراكية القومية في الشرق العربي الأدنى». وهذا من شأنه أن يبين مدى السهولة التي يمكن بها للمعايير الفضفاضة أن تصبح مصدرًا للتصنيفات الهشة[٢٤٥].

ويقدم ڤيلد حجتين للدفاع عن اختياره. فهو يستحضر أولاً مشاركة وفد من الفتوة في استعراض للشبيبة الهتلرية في ١٠ سبتمبر/ أيلول ١٩٣٨ في نورمبرج جرى في الحشد السنوي للحزب النازي – وهو وفد بين وفود كثيرة من مختلف أرجاء العالم كانت قد دعيت أيضًا للاحتفال السنوي الرئيسي للنازيين. لكن الوفد العراقي كان قد أُرسل، بالمناسبة، من جانب الحكومة العراقية جد الموالية للبريطانيين آنذاك (قبل خمسة أيام من قيام رئيس الوزراء البريطاني نيڤيل تشامبرلين بزيارته الأولى لهتلر). ويشير ڤيلد، ثانيًا، إلى الميول والتلميحات النازية، التي يصفها بأنها معادية للسامية، لدى سامي شوكت، المدير العام لوزارة المعارف العراقية، والذي كان رئيس الوزراء العراقي الموالي للبريطانيين نوري السعيد قد كلَّفه شخصيًا بإعادة تنظيم الفتوة بما يتماشى مع خطوط النموذج الألماني.

والحال أن الممثلين المباشرين لبريطانيا قد رأوا، من جهتهم، في عام ١٩٣٩، أن الحركة «يجب أن تكون ذات فائدة مادية واجتماعية لأنها تسمح بتحقيق الانضباط السليم (المدرسون البريطانيون كلهم يقولون إن غياب الانضباط هو أحد أسوأ المصاعب في الصفوف المدرسية)[٢٤٦]». والحال أنه لم يكن في العراق وحده بحال من الأحوال أن مؤسسات أو منظمات، لا يمكن، في معظمها، اتهامها بالتعاطف مع النازية، قد شكلت جماعات شبابية شبه عسكرية في الثلاثينيات. إذ يقدم أمثلة أخرى على ذلك حزبُ الوفد المصري الليبرالي بقمصانه «الزرق»، ونظيره السوري، الكتلة الوطنية بقمصانها «الحديدية» (الرمادية – الزرقاء): وبالنسبة لليبراليين، كانت المسألة بالدرجة الأولى مسألة الحفاظ على ولاء أعضاء أحزابهم الشبان الذين كانوا يخشون من أن ينجح القوميون الجذريون في التغرير بهم وإبعادهم عن هذه الأحزاب. والحال أن السوري أكرم الحوراني[×]، وهو أحد هؤلاء القوميين الجذريين، إنما يهزأ بـ «القمصان الحديدية» الذين عرفتهم بلاده:

> وهكذا كانت قيادة الحرس الوطني بعقليتها ومنشأها أبعد ما تكون عن جعل هذا الجيش الشعبي المتقد حماسا واندفاعا هيئة كفاحية حقيقية، بالإضافة إلى التناقض بين ما سمي بمبادئ الحرس الوطني الديموقراطية الليبرالية، وبين مظاهر تنظيماته الفاشية وهو التناقض المألوف في كل المنظمات الزائفة التي يناقض بها الإطارُ المضمون .. وهكذا كانت الكتلة الوطنية عاجزة عن تنظيم الشباب الوطني كقوة ... تحرير عند نكوص فرنسا وتراجعها، بل اهتمت اهتماما كبيرا بمظاهر التنظيم الخارجية كاللباس والشارات على الطريقة النازية والفاشية الدارجة والجذابة في تلك الأيام[٢٤٧].

ودعونا نردف أن المنظمات الشبابية شبه العسكرية التي راجت في الشطر الأول من القرن العشرين، حتى قبل ظهور الفاشية، لم تكن، بالتأكيد، احتكارًا عربيًّا. فالليوتينانت – جنرال البريطاني روبرت بادن – پاول قد أسس الكشافة، ولنتذكر ذلك، في عام ١٩٠٧.

فهل كانت الفتوة حركة كشفية مُدارة من جانب الدولة بأكثر مما كانت منظمة شبابية نازية ؟ إن پيتر ڤين يرى ذلك بالضبط في خاتمة كتابه عن القومية العراقية

(×) في عام ١٩٥٢، اندمج الحزب الاشتراكي العربي الذي يقوده أكرم الحوراني بحزب البعث العربي الذي يقوده عفلق والبيطار لتأسيس حزب البعث العربي الاشتراكي، المعروف عمومًا بحزب البعث.

في الثلاثينيات: «إن المظهر الفاشي على السطح لحركة الفتوة الشبابية لم يعكس، على أي حال، تبنيًا للنماذج الفاشية. والنقاش حول الحركة في الصحافة وغيرها يشير إلى أن مبادئها كانت أقرب إلى حركة الكشافة والمجادلات الأوروبية في منعطف القرن مما إلى الشبيبة الهتلرية، مثلاً»[٢٤٨]. على أن من الصعب قبول حجة ڤاين، خاصة في ضوء واقع أن أعضاء الفتوة قد تلقوا تدريبًا عسكريًّا تحت مسئولية العقيد صلاح الدين الصبَّاغ، الذي لعب دورًا مركزيًّا في أحداث عام ١٩٤١[٢٤٩]. كما تجب الإشارة إلى أن السياق التاريخي والتربية السياسية التي تلقاها شبان الفتوة قد جعلاهم مهيئين للتصرف، متى سنحت الفرصة لذلك، كجماعة شبابية فاشية بأكثر مما ككشافة عادية.

والحال أنهم قد تصرفوا في الواقع بهذا الشكل خلال مذبحة بغداد في ١ و٢ يونيو/ حزيران ١٩٤١ والمعروفة بالفرهود (مصطلح يعني الفوضى والنهب في العربية العراقية العامية)، كما يشار إلى ذلك في المصادر التي يستشهد بها ڤين نفسه[٢٥٠] – خاصة مقال بقلم حاييم كوهين[٢٥١]. ويرد ڤين تصرف هؤلاء الشبان إلى إخفاق الفتوة في السيطرة عليهم[٢٥٢]، لكن هذا يصعب أن يكون مقنعًا. وقد قدمت ريڤا سيمون وصفًا أكثر إقناعًا لحماسة الفتوة القومية، من الفترة التي سيطرت فيها على بغداد خلال الصدامات مع القوات البريطانية في مايو/ أيَّار ١٩٤١ إلى دورها في فوضى الفرهود[٢٥٣].

القوميون العرب العراقيون والنازية

لاشك أنه قد وُجِدَ في عراق الثلاثينيات تيار قومي متطرف عَبَّرَ، شأن الكثير جدًّا من تيارات أخرى عبر مختلف أرجاء العالم، خاصة في البلدان الواقعة تحت الاستعمار البريطاني، عن الافتتان بالفاشية والذي ميز تلك الفترة. وقد انتمى الممثلون الرئيسيون لهذا التيار إلى نادي المُثَنَّى، الذي تأسس في عام ١٩٣٥. وكان سامي شوكت أحد أبرز أعضاء هذا النادي، في حين أن العقداء الأربعة الذين شكلوا العمود الفقري لحكومة رشيد عالي الكيلاني خلال واقعة أبريل/ نيسان – مايو/ أيَّار ١٩٤١ القومية كانوا متعاطفين معه[٢٥٤]. وكان نادي المُثَنَّى يتميز بتوجه سلطوي، شعبوي ؛ أمَّا درجة تبني أعضائه للإيديولوچية الفاشية فلم تكن واحدة.

والحاصل أن تقارير الشرطة ووثائق نادي المثنى والتي نُشرت في بغداد عام ١٩٩٨[٢٥٥] إنما تبين أن المثنى كان بالدرجة الأولى ناديًا عربيًّا جامعًا قوميًّا متطرفًا ومعاديًا للشيوعية يتميز بنبرة معادية لليهود أو معادية للسامية كانت مضمرة أكثر ممّا هي سافرة. ثم إن تقريرًا للشرطة مؤرخًا في أبريل/ نيسان ١٩٣٩ يبين أن بعض الأعضاء العراقيين والفلسطينيين في النادي من المتعاطفين مع النازية كانت لهم اتصالات بالألمان[٢٥٦]. كما أن تقريرًا للشرطة مؤرخًا في أبريل/ نيسان ١٩٤٢، كُتب قبل وقت قصير من حل النادي بقرار من حكومة نوري السعيد، إنما يُرجع ما يجري تقديمه على أنه تحول للنادي إلى موالاة النازية إلى تأثير أمين الحسيني، مفتي القدس، الذي كان قد وصل إلى بغداد في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٣٩[٢٥٧].

وفي جميع الأحوال، فإن كراسًا حول النازية نشره النادي في العام نفسه الذي وصل فيه الحسيني إنما ينتقد بحدّة ألمانيا الهتلرية وإيديولوجيتها دون أن يعترض، مع ذلك، على المعاداة الألمانية للسامية[٢٥٨]. ويشجب الكراس أساسًا ألمانيا النازية كدولة توسعية تنتهك المعاهدات الدولية كما تنتهك حق الشعوب في تقرير مستقبلها بحرية، دولة مفعمة بنظرية تفوق عنصري معادية للعرب وتفرض نظامًا إرهابيًّا ظلاميًّا ومعاديًا للدين على شعبها هي. ويدعو الكراس العرب في خاتمته إلى «أن يقفوا تجاه الحرب الحاضرة وقفة الحذر والحيطة وأن يوجهوا جهودهم شطر مصالحهم الحقيقية»، كما يدعوهم إلى «أن يقاوموا الحركات الشيوعية والصهيونية والنازية والفاشستية وغيرها من الحركات الاستعمارية المضرة بكياننا وتقدمنا»[٢٥٩].

ومما لاشك فيه، مع ذلك، أن الكيلاني تعاون بالفعل مع ألمانيا الهتلرية بعد إطاحة الجيش البريطاني بحكومته. وهذا الرجل المحكوم عليه بالإعدام في بلده والموضوع على قائمة المطلوبين من جانب السلطات البريطانية، انتهى به الأمر إلى الانضمام إلى الحسيني في برلين. وهناك تعاون مع الرايخ الثالث فيما يتعلق بمسائل السياسة الخارجية العربية، مع أن دوره كان ثانويًّا قياسًا إلى المفتي ؛ وقد تنافس الرجلان فيما بينهما، وقد استغلا كلاهما التنافس فيما بين برلين وروما[٢٦٠]. وكان الكيلاني أقل تورطًا من المفتي في نشاطات النازيين المعادية للسامية، إذ اقتصر على أفعال تستلهم أساسًا نزعة قومية معادية للبريطانيين – ثم إنها نزعة

قومية عراقية وليست نزعة قومية عربية جامعة، كما تبين ذلك رواية لوكاتس هيرتسوفيتز في كتاب **الرايخ الثالث والشرق العربي**، والذي لا يزال العمل الرئيسي عن العلاقات بين ألمانيا النازية والعالم العربي.

على أن تعاون الكيلاني مع برلين ساعد على إضفاء الصدقية، بشكل بَعديٍّ، على تصوير لندن انقلاب ١٩٤١ القومي على أنه موال للنازية ودمية بيد ألمانيا. وكان المراد من وراء الصورة التي سعت لندن إلى إعطائها عن الانقلاب هو مواجهة الشعبية العظيمة التي تمتع بها منفذوه في نظر الرأي العام العربي، الذي كان مُعجبًا بهم بأكثر بكثير من إعجابه بالمحور بصفته هذه. فغالبية الرأي العام العربي، المتجاوبة تجاوبًا معتدلاً مع ألمانيا والمعاديـة عداوة سافرة لإيطاليا، «أبدت»، في وصف چورچ لينچوفسكي لها، «مُركبًا من المواقف الموازرة لألمانيا والمواقف المحايدة. وعلاوة على ذلك فقد ساد الاعتقاد بأن الحرب نزاع بين الدول الكبرى وهي بهذه الصفة لا تهم العرب بشكل مباشر. وهذا يفسر أن التململ المعادي للحلفاء كان قليلاً نسبيًا في الشرق الأوسط خلال الحرب»[٢٦١].

وهذا الموقف المستريب حيال الدول العظمى ينعكس في المذكرات التي قام بتسجيلها العقيد صلاح الدين الصباغ، وهو شخصية محورية في «المربع الذهبي» المسئول عن انقلاب ١٩٤١، في الفترة الفاصلة بين هربه إلى تركيا وتسليمه اللاحق إلى العراق، حيث توصلت السلطات البريطانية إلى إعدامه في عام ١٩٤٥. ويروي الصباغ محادثة كانت له مع أحد العسكريين الألمان الذي جاء لرؤيته في عام ١٩٣٩، قبل نشوب الحرب، لجس نبضه حول إمكانية تعاونهما. ويذكر العقيد العراقي أنه أبلغ الألماني بأن دخول السوڤييت الحرب إلى جانب ألمانيا هو وحده الذي من شأنه إقناع القوميين العراقيين بدخولها بدورهم إلى جانب هاتين الدولتين، لأن من شأن قرب الاتحاد السوڤييتي تمكين السوڤييت من تزويد العرب بمساعدة ذات مفعول. وهو يضيف هذا التعليق:

> ولنفرض أن ألمانيا خرجت من الحرب منتصرة على بريطانيا، فماذا يضمن للبلاد العربية حالاً أفضل من حالها اليوم ؟ إن مشروع سكة الحديد بغداد - برلين، مازال عالقًا بأذهاننا. ومقاصد ألمانيا من ورائه غير خافية علينا. إن انتصار ألمانيا أو انتصار إنكلترا، إذا نشبت الحرب، ليسا من صالح العرب في شيء. إننا لا نريد لأي منهما الانتصار، أو الاندحار. بل نريد أن يخرج الطرفان من الحرب متعادلين في القوى. وأن يكون في بقائهما

توازنٌ. فتبقى ألمانيا قوية تهدد مصالح بريطانيا على الدوام، فيدفع ذلك بريطانيا إلى إرضاء العرب[٢٦٢] (×).

ويصف الصباغ موقفي القوميين العرب العراقيين المختلفين من الحرب بعد نشوبها: الموقف المعتدل نسبيًّا الذي اتخذه اللواء الركن طه الهاشمي قبل أن يصبح رئيسًا لمجلس الوزراء في فبراير/ شباط ١٩٤١ وموقف مفتي القدس. وهو يؤكد أن الموقفين تلاقيا فيما يتعلق بثلاث نقاط. الأولى هي ترك البريطانيين هانئين ضمن حدود المعاهدة الأنجلو - عراقية والثاني هي بناء الجيش العراقي والثالثة هي البقاء خارج الحرب مع الترقب لمعرفة كيف ستتطور[٢٦٣].

والنقطتان الرئيسيتان للاختلاف بين هذين الموقفين كانتا تتصلان بالموقف الذي يجب اتخاذه حيال دول المحور والساحة الأفضل التي يجب خوض المعركة القومية فيها. فالهاشمي، الذي أراد الانحياز إلى جانب بريطانيا الخيِّر، دعا إلى قطع العلاقات مع دول المحور وإشعال ثورة في سوريا ضد السلطات الاستعمارية لفرنسا ڤيشي. بينما آثر المفتي عدم إغضاب المحور ودعا إلى شن انتفاضة ضد الإنجليز في فلسطين والذين تصور أن من المحتمل أن يرضخوا لمطالب العرب في ظل ظروف كهذه. وشأن الصباغ، الذي تبنى موقفًا وسطًا بين الموقفين، تصور الهاشمي والحسيني على حد سواء أنه إذا ما دخل الاتحاد السوڤييتي الحرب إلى صف المحور واتجه إلى غزو إيران، فإن العرب يجب أن يدخلوا الحرب بدورهم لتحرير بلادهم.

والحال أن الضوء الذي أُلقي بشكل استرجاعي على الواقعة القومية العراقية التي حدثت في عام ١٩٤١ جراء التعاون التالي بين الكيلاني وبرلين إنما يشوه إلى حد بعيد الطبيعة الحقيقية لهذه الواقعة. فالكيلاني نفسه، وبدرجة أكبر من الصباغ، كان بصفة أساسية قوميًّا عراقيًّا عازمًا على إبعاد بلده عن الحرب العالمية، بدلاً من رؤيته وقد جرَّته إلى الحرب الدولةُ التي تمارس الوصاية عليه، بريطانيا. وهكذا

(×) دعونا نلاحظ سريعًا أن وضعًا كالوضع الذي رغب العرب القوميون في حدوثه قد ساد بالفعل عند نهاية الحرب العالمية الثانية، مع فارق أن الدولتين العظميين الكابحتين إحداهما للأخرى في فترة ما بعد الحرب كانتا الولايات المتحدة والاتحاد السوڤييتي، بدلاً من بريطانيا وألمانيا.

كان موقفه مطابقًا لموقف قوميين مصريين كعلي ماهر، وهو موقف سبق أن وصفناه. وكما أوضح مجيد خدوري، فإن موقف لندن، الطافح بالغطرسة الاستعمارية، هو الذي أدى إلى تجذر موقف الكيلاني وحَفَزَ القوميين العراقيين إلى الاتصال بدول المحور وعجل بالانقلاب المعادي للبريطانيين في الأول من أبريل/ نيسان ١٩٤١(٢٦٤).

ومع ذلك، فحتى قبل انقلاب ١٩٤١، واصلت حكومة الكيلاني إعلان عزمها احترام جميع التزامات العراق الدولية، بما في ذلك، وهو ما قالته بشكل بالغ الوضوح، المعاهدة الأنجلو - عراقية التي كان القوميون قد أدانوها إدانة جد قوية(٢٦٥). وعندما وصلت إلى البصرة القواتُ البريطانية التي كانت قد أُرسلت إلى العراق كرد فعل على الانقلاب، وصل الأمر بالكيلاني إلى حد السماح لها بالهبوط، «كدليل على موقف حكومته الصداقي تجاه بريطانيا»(٢٦٦). إلاَّ أنه سرعان ما أصبح واضحًا أن لندن كانت تنوي إسقاط الحكومة العراقية الجديدة بقوة السلاح. وفي مواجهة حتميةِ وقوعِ مواجهة، كان من الطبيعي للغاية أن يسعى الكيلاني وحلفاؤه العسكريون، الذين كانت مواردهم [العسكرية] أدنى بكثير من موارد الإمبراطورية البريطانية، إلى طلب العون من أعداء لندن - دول المحور بالطبع وإن كان أيضًا من الاتحاد السوڤييتي، الذي لم يهاجمه هتلر إلاَّ بعد ثلاثة أسابيع من انتهاء واقعة الكيلاني في العراق(٢٦٧).

ويؤكد الصباغ أنه قد تمسك لوقت طويل بموقف الحياد ولم يتخل عنه، بحسب قوله، إلاَّ «حتى الساعة (٠٥٠٠) من صباح يوم الجمعة الموافق ٢ مارس ١٩٤١، يوم غدر بنا الإنكليز فأخذونا على حين غـرّة، وقصفوا قطعاتنا ومعسكراتنا بطائراتهم. فانتثرت أشلاء جنودنا، ونحن مسالمون، متمسّكون بتنفيذ المعاهدة، متشبثون في الدفاع عن حقوقنا»(٢٦٨). وتشير رواية الصباغ بوضوح إلى أنه لم يكن نصيرًا لألمانيا الهتلرية بالمعنى الدقيق للكلمة.

بل إن يوسف السبعاوي، الذي يُعتبر أكثر قادة الانقلاب العراقي في ربيع ١٩٤١ موالاةً للنازية، خاصة لأنه ترجم **كفاحي** في عام ١٩٣٤ لصحيفة يومية عربية كان فريتز جروبًا، ممثل ألمانيا الهتلرية في بغداد قد وصفها بأنها «لسان حال بعثة التبشير اليسوعية في الشرق ؛ وتنصاع لكل من يمسك بزمام الحكم

وتُعتبر معادية لليهود»[٢٦٩] – كانت له ارتباطات بالشيوعيين من عام ١٩٣٦ فصاعدًا[٢٧٠]. وبعد إطاحة القوات البريطانية بالحكومة التي كانت قد جاءت إلى الحكم في الانقلاب، نجد أن السبعاوي، الذي كان قد لجأ إلى إيران، قد اتصل بالسفير السوفييتي في إيران وطلب مساعدة موسكو في تنظيم انتفاضة في بلاده. وقد أوضح أن حركة ١٩٤١ كانت «حركة وطنية موجهة ضد الاستعماريين» ولم تكن لها «أي صلة بالنازية»[٢٧١].

والحال أن أحداث أبريل/ نيسان – مايو/ أيّار ١٩٤١ لم يجر النظر إليها بحال من الأحوال سواء في العراق نفسه أم في بقية العالم العربي على أنها انقلاب موالٍ للنازية. وأفضل الأدلة على ذلك هو، تحديدًا، موقف الشيوعيين العراقيين، الذين كانوا معادين للنازية بضراوة وكانوا فوق أي شبهة معاداة للسامية. ففي ٧ مايو/ أيّار بعثوا بخطاب إلى الكيلاني ذَكَّروا فيه بافتخار بالتأييد الذي كانوا قد قدموه لحكومته في وقت جد مبكر وهنأوه على شعبيته[×]. وفي الوقت نفسه، دعا الشيوعيون الكيلاني إلى الاعتماد على قوى الشعب وحدها. كما لفتوا انتباهه إلى ضرورة التصدي لانبعاث الأعمال الاستفزازية المعادية لليهود والتي «استبشعها» الحزب كما إلى ضرورة تجنب القيام بدعاية موالية للنازية. وقد أضافوا، حاثين إياه على السعي إلى تحالف مع الاتحاد السوفييتي وحده، «لا ريب أن فخامتكم تتفقون معنا على أن الدول التي نعنيها ليست أقل استعمارية من بريطانيا»[٢٧٣].

ويجب التذكير بأن المحور كان، في ربيع عام ١٩٤١، في ذروة انتصاراته العسكرية وبأنه، اعتبارًا من بداية الحرب إلى أن بدأت الموجة في التحول في ربيع عام ١٩٤٢، سعى كثيرون جدًّا من الناشطين المؤيدين للاستقلال في البلدان العربية، بمن في ذلك أصحاب اتجاه التغريب، إلى الحصول على مساندة من الظافرين آنذاك: والسوري شكري القوتلي مثال على ذلك[٢٧٤]. بل إن العراقي نوري السعيد المشهور بموالاته لبريطانيا قد حاول لمدة قصيرة الاتصال بالدول الفاشية.

(×) في عام ١٩٤١، اتهمت قيادة الحزب الشيوعي من انتقدوا موقفها هذا بـ«التروتسكية»، وذلك قبل تنصلها من عواقب سياستها هي بعد ذلك بعامين[٢٧٢].

وقد أوضح مجيد خدوري بمنتهى الدقة كيف أن رفض لندن في عام ١٩٣٩ لحل المشكلة الفلسطينية الذي كان نوري السعيد قد حثها على اعتماده على أساس الكتاب الأبيض البريطاني الصادر في ذلك العام نفسه قد دفع العراقيين القوميين إلى العداء لبريطانيا، بما أدى بحليفها العراقي الأكثر إخلاصًا إلى الاتصال هو نفسه بدول المحور[٢٧٥].

ومع انقلاب الوضع، غيرت القوى السائدة بين العرب اتجاهها:

بحلول عام ١٩٤٣، نجد أن السياسيين العرب الذين كانوا متعاطفين مع المحور قد أنهوا سياسة الترقب الحذر التي التزموا بها وبدأوا في الرهان على الحلفاء. ففي أوائل ذلك العام، أعلن العراق الحرب على المحور وتبعته مصر في ذلك بعد عامين. وفي فلسطين، بدأ السياسيون العرب المعتدلون تنظيم قواهم ضد جماعة الحسيني، مع أن السلطات البريطانية لم تساندهم مساندة كاملة. [٢٧٦].

القوميون العرب السوريون والنازية

على الرغم من واقع أن واقعة ١٩٤١ العراقية قد أدت إلى احتدام حاد لعداوة القوميين العرب لإنجلترا، فإنهم قد واصلوا النظر إلى دول المحور بعين الشك. فتعاون الكيلاني، و، خصوصًا، مفتي القدس، الحاج أمين الحسيني، مع روما وبرلين كان بعيدًا عن الفوز بالقبول الشامل العام، حتى بين أقرب حلفائهما العرب إليهما. وينطبق ذلك على السوريين أساسًا، الذين كانت قد أتيحت لهم الفرصة لكي يرصدوا أن سلطات فرنسا ڤيشي الاستعمارية لم تكن أكثر ميلاً إلى وعدهم بالاستقلال في الشهور القليلة التي سيطرت فيها على سوريا، قبل إزاحتها من جانب البريطانيين وإحلال ممثلي فرنسا الحرة محلها في أعقاب الإطاحة بحكومة الكيلاني. والحال أن الديجوليين، تحت ضغط من جانب حلفائهم البريطانيين، قد مضوا إلى حد الوعد باستقلال لبنان وسوريا، الذي لم يعدهما به لا نظام ڤيشي ولا حتى روما أو برلين، في أي وقت من الأوقات.

وكان فوزي القاوقجي أبرز شخصية عسكرية قيادية للقومية العربية في فترة ما بين الحربين العالميتين. وبوصفه ضابطًا في الجيش العثماني خلال الحرب

العالمية الأولى، كان قد قاتل في الحملة ضد البريطانيين. وقد عمل فيما بعد كقائد عسكري في جميع المعارك القومية العربية التي خيضت في ذلك الزمن: الثورة السورية بين عامي ١٩٢٥ و١٩٢٧ والثورة الفلسطينية بين عامي ١٩٣٦ و١٩٣٩ وواقعة الكيلاني في عام ١٩٤١ في العراق وأخيرًا، حرب ١٩٤٨ في سبيل فلسطين، والتي قاد فيها جيش الإنقاذ العربي.

وبعد دخول القاوقجي في غيبوبة على أثر إصابته بجراح في معركة في سوريا في عام ١٩٤١، جرى نقله إلى برلين، حيث تلقى رعاية طبية أدت إلى شفائه. ويروي الرجل في مذكراته كيف أنه قد تعرض خلال إقامته في المستشفى لضغط متواصل من جانب مسئولين مدنيين وعسكريين ألمان لكي يعلن ولائه للفوهرر. بل إنه قد دخل في مشادة مع ضابط من ضباط أسراب الحماية [SS] كان قد وجه إليه تهديدات عندما أصر القاوقجي على أن ألمانيا يجب عليها أولاً أن تعترف رسميًا بحق العرب في الاستقلال. وفي اليوم التالي مات ابنه مسمومًا. وقد رفض القاوقجي المشاركة في الجنازة التي رتب لها النازيون، لاقتناعه بأنهم هم الذين قتلوا الفتى(٢٧٧).

وكانت ذكريات القاوقجي ذكريات مريرة عن إقامته في ألمانيا والتي انتهت في عام ١٩٤٥: فقد وجد أن دسائس المفتي وتنافسه مع الكيلاني ليست أقل مدعاة للاشمئزاز من تخلف القادة الألمان والإيطاليين فيما يتعلق بالاعتراف بالمطالب القومية العربية والسورية. وبوجه خاص، كان القاوقجي قد اعترض على رغبة برلين وروما في تشكيل وحدات عربية ودمجها في قواتهما المسلحة بدلاً من مساندة تشكيل جيش مستقل وفقًا لرغباته.

وكان نبيه العظمة واحدًا من أبرز القادة السياسيين القوميين العرب في سوريا والمنطقة ككل. والحال أنه كان واحدًا من أقلية من الوطنيين السوريين الذين اختاروا عقد صلات مع المحور؛ وكانوا قد اضطروا إلى مغادرة البلد عندما تولى ممثلو فرنسا الحرة، المتحالفين مع البريطانيين، السيطرة على بلادهم بعد أحداث ١٩٤١ في العراق. على أنه رفض الذهاب إلى برلين. وذلك على الرغم من أن أخاه عادل كان قد وجد ملاذًا له هناك مع الكيلاني والحسيني.

ومنذ وقت مبكر كالثالث من يوليو/ تموز ١٩٤١، كتب العظمة إلى أخيه لتوضيح السبب في قراره البحث عن ملاذ في تركيا (حيث سوف ينضم إليه أخوه فيما بعد هناك): «لا أريد أن أدخل أوروبا وأمد يدي لأي جهة قبل أن أعلم مصير أمتي معهم وقبل أن أتحقق من أغراض إيطاليا في بلادنا ... فالوضعية بيننا غير واضحة بل كلها غموض وإن تذكرنا ما نقل عنهم وعن الطليان هنا من أقليات وأكثريات وتبادل سكان ومطامع للبعض يصبح استرسالنا في الظلام خطرًا على المصلحة بمجرد وجودنا لديهم»[٢٧٨].

وفي ٢٠ أبريل/ نيسان ١٩٤٢، كتب العظمة رسالة إلى المفتي، الموجود آنذاك في المنفى في روما، انتقده فيها نقدًا حادًّا لإقامته في أوروبا، ضمن أمور أخرى[٢٧٩]. كما عرض وجهة نظره حول الشروط التي يجب أن تحكم العلاقات التي أقامها المناضلون في سبيل الاستقلال العربي مع دول المحور التي ارتاب فيها لأسباب قام بتوضيحها: [أخاف من] أن تكون النتيجة تبديل أجنبي بأجنبي ونير بنير ولو اختلفت التعابير التي تستعمل بهذا الصدد. وعندي أنه لا يكفي أن يكون المستعمِرون أعداء لإنكلترا وفرنسا ولا أن تكون ألمانيا قوية وغالبة لأجل استمالة وجعل الأمم التي كانت رازحة تحت نير أعدائها، بجانبها».

وتُرافق مسودة هذا الرسالة، التي عُثر عليها في أرشيفات نبيه العظمة، ورقةٌ تتضمن الملاحظات التالية:

مطامع ألمانيا: بترول العراق، الخط الحديدي في شمال العراق للبصرة - بترول سوريا- بترول الحجاز والكويت والبحرين - فلسطين وسينا، والسويس وخليج العقبة - خليج البصرة وعدن وباب المندب.

إيطاليا: سوريا لبنان فلسطين - مصر - اليمن وجزائره وخاصة خرسان [يُرَجَّحُ أنه قصد قمران] - عسير وبعض سواحل الحجاز - حماية المسيحيين في الشرق والأقليات - قبرص - تونس والجزائر ومراكش - طرابلس الغرب.[٢٨٠].

وبعد ذلك بأربعة أشهر - في أغسطس/ آب ١٩٤٢، وفقًا للمشرفة على إصدار وثائق العظمة بعد موته - أعلن القائد الوطني السوري قطيعته مع ألمانيا

في رسالة إلى وزير الخارجية الألماني، بقيت في أرشيفاته مسودة لها. والرسالة إدانة لاذعة لسياسة ألمانيا الإمبريالية أساسًا حيال الشرق الأوسط العربي[٢٨١]. وفي سبتمبر/ أيلول، أرسل العظمة رسالة إلى السلطات العراقية بمناسبة زيارة المبعوث الشخصي للرئيس روزفيلت إلى بغداد. وقد أوضح في هذه الرسالة رؤيته للمواقف السياسية التي يجب على العرب اتخاذها في الحرب العالمية دفاعًا عن مصالحهم:

> نحن اليوم أمام جبهتين أجنبيتين تقابلهما جبهتان عربيتان: الألمان والإنجليز ورشيد عالي مع الحاج أمين ونوري السعيد مع من يقول بقوله. لكل من الأجانب أغراض وأهداف ومطامع في بلادنا ولكل من الوطنيين اجتهاد. جبهة عربية ثالثة هي المتمسكة بمبادئ الاستقلال الصحيح والوحدة التامة شاملة العرب جميعًا، وهذه الجبهة لم تتصل بجبهة [أجنبية]؛ تراقب وتنتظر لتوجه الأمة بالنهاية لطريق مصلحتها أو أن تكون بجانب إحدى الجبهتين العربيتين الموفقة وهذه أقوى من الجبهتين العربيتين سمعة ونفوذًا[٢٨٢].

وقد أشار العظمة إلى أن الألمان قدموا إلى العرب حتى الآن وعودًا أكثر من الوعود التي قدمها الإنجليز، وحث العراقيين على استئناف الضغط على لندن بمساعدة واشنطون. وقد أكد لهم: «فستروا يوم الإعلان والتحقق من نتائج مساعي الجبهتين العربيتين فستكون الأمة بجانب من وفق لاستحصال أكثر منفعة لمصلحتها وضد وعدوة الجبهة الفاشلة الأخرى. وبالنتيجة إذا لم تَرَ فيما وفقت إليه الجبهتان ما يطمن أمانيها فستكون مع الجبهة الثالثة حتى ضد الجبهتين [الأخريين]»[٢٨٣].

القومية العربية ومعاداة السامية

ذكرنا بالفعل الاتجاهات المعادية للسامية التي رشحت عن بعض القوميين العرب العراقيين، خاصة بعض أعضاء نادي المُثنى. والماثل هنا ليس مذهبًا عنصريًا تفصيليًا معاديًا للسامية من النوع الذي كان النازيون قد استحدثوه. والأحرى بالقول هو أن معظم هؤلاء القوميين كانوا يكنون نفورًا من اليهود، الذين جرى اتهامهم جميعهم بتأييد الصهيونية أو البريطانيين – وهذا على الرغم من واقع

أن كثيرين من اليهود العراقيين كانوا معادين للصهيونية. وبالنسبة لأكثر القوميين المتطرفين ميلاً إلى اليمين، والذين تعاطفوا مع النازية، كان من الصعب إجراء التمييز بين اليهود والصهيونيين لاسيما أن اليهود الذين كانوا معادين للبريطانيين ومعادين للصهيونية كانوا عادةً شيوعيين، وكانوا مكروهين من هذه الناحية أيضًا.

أما فشل القوميين الفلسطينيين في التمييز بين اليهود والصهيونيين فقد كان بوجه عام أقلَّ دلالة بكثير مما في العراق، وذلك بقدر ما أن العرب الفلسطينيين كانوا يواجهون ييشوفًا شَكَّلَ فيه اليهود المعادون للصهيونية أقلية جد ضئيلة وعَرَّفَ نفسه على أنه ممثل ليهود العالم. وكان تعميم «اليهود» المستخدم بين الفلسطينيين مقابلاً لتعميم «العرب» المستخدم بين اليهود في فلسطين في ظل الانتداب. والواقع أن مصطلح «العرب» كان أوسع انتشارًا، وذلك بقدر ما أن نسبة العرب الموالين للصهيونية، أو العرب غير المعادين للصهيونية، كانت أدنى بكثير من نسبة اليهود المعادين للصهيونية أو غير الصهيونيين.

وتبقى حقيقة أن الممثل الأكثر جذرية للقومية العربية العلمانية في فلسطين – حزب الاستقلال– كان يتميز باتجاه حيال اليهود أبرزه لامتداحه باروخ كيمرلنج وجوئل ميجدال، في كتابهما عن الشعب الفلسطيني، لدى مناقشة الدور الذي لعبه الحزب الجديد، الذي تأسس في عام ١٩٣٢، في موجة النضالات في أوائل الثلاثينيات والتي سبقت «تمرد» ١٩٣٦ العظيم: «كان الحزب صريحًا في إعلانه أن البريطانيين، لا اليهود، يجب أن يكونوا أول المستهدفين بالأعمال – بل إن الفلسطينيين قاموا في بعض الحالات بتنظيم وحدات من الحرس لحماية اليهود وممتلكاتهم خلال التظاهرات. والواقع، خلال هذه الفترة، بينما كان البريطانيون يطلقون الرصاص على المتظاهرين ويقتحمون مكاتب الجمعيات الإسلامية – المسيحية، أنه لم يجر الهجوم على يهودي واحد في الاحتجاجات المدينية»[٢٨٤].

وكان أكرم زعيتر واحدًا من أبرز قادة حزب الاستقلال، وكان شخصية مهمة على المستوى الإقليمي فقد عاش في فلسطين والعراق وسوريا والأردن ولبنان. وقد مارس، على التعاقب، وظائف رسمية في البلدان الثلاثة الأولى، قبل أن يصبح فاعلاً بارزًا في الدوائر السياسية الأردنية في الستينيات والسبعينيات. وقد لعب دورًا محوريًا في انبثاق القومية العربية الجامعة في العراق وكان أحد مؤسسي نادي المُثنى.

ولم يكن من السهل على زعيتر الاعتياد على الاختلاف الكبير بين يهود العراق العرب الأصليين واليهود المهاجرين إلى حد بعيد في بلده فلسطين. ولننظر في يومياته عن أعوام ١٩٣٥ - ١٩٣٩، التي قضى معظمها في العراق. ففي المدخل الخاص بيوم ٣١ مارس/ آذار ١٩٣٨، يروي، على شكل طُرفة، واقعة بدأت عندما أخذه أحد أصدقائه، هو النائب القومي العراقي علي ممتاز الدفتري، الذي كان يرافقه في جولة عمل سياسي من أجل فلسطين، إلى منزل صديق له لأخذ قسط قصير من الراحة:

وفي أثناء الحديث عن مهمتنا أمام صاحب الدار حين رحت أندد بالسياسة البريطانية وبلؤم اليهود وتآمرهم وضرورة العمل الموصول لمحاربتهم والقضاء عليهم، التفت السيد علي ممتاز إليّ قائلاً: «ولكن صاحب الدار ليس منهم، ويهوديته لا تعني صهيونيته!! وهو يوافقك على كل ما قلت!!» والتفت إلى صاحب الدار الذي ابتسم وقال: «الحق معك في كل ما تقول. أرجو ألا تظن أنني أعد قولك في اليهود إهانة لي لأنني أعتقد أن اليهود الصهيونيين سيجلبون الدمار لجميع يهود العالم.» وسكتُّ لأنني حين حملت على اليهود، لم أفرق بين صهيوني ويهودي! وغمزت من قناة يهود البلاد العربية كلهم. ثم نهضنا وقد داعبني علي ممتاز قائلاً: «أقترح أن نذهب الآن إلى الطبيب. فما يدرينا أن الرجل بعد حملتك الشعواء الفظيعة على اليهود قد دس سما لك في فنجان القهوة!»(٢٨٥).

ويأتي قدوري على ذكر هذه الطرفة، مقتبسًا فقرات منها، بعد إدلائه بالتأكيد العام التالي: «تَمثَّلَ أثرٌ خاصٌ للقلاقل في فلسطين وللحرب النازية على اليهود في اختفاء التمييز بين اليهودي والصهيوني في الخطاب القومي العربي»(٢٨٦). وبعد عودته إلى رواية الطرفة يضيف: «إن الحملة المعادية لليهود، والتي كان رأس حربتها رجال كزعيتر [كذا]، قد انتشرت في العالم العربي في أمواج متزايدة الاتساع»(٢٨٧).

والحال أن هذه الحكاية بحد ذاتها إنما تُعَدُّ بالنسبة لقدوري ١) دليلاً دامغًا على صحة التهمة التي تذهب إلى أن زعيتر قد وضع نفسه في طليعة «الحملة المعادية لليهود» بعد الحدث الذي دار الحديث بشأنه و٢) برهانًا على أن التمييز بين اليهود والصهيونيين «اختفى من الخطاب القومي العربي» بدءًا من الثلاثينيات.

فدعونا نلقي نظرة أقرب. إن صديقًا لزعيتر، هو عضو في البرلمان العراقي يشاركه آراءه القومية العربية، يأخذه إلى منزل أحد أصدقائه دون أن يشعر بأي حاجة لإبلاغه بأن هذا الصديق يهودي. ثم ينطلق زعيتر في خطبة حماسية عن فلسطين يهاجم فيها اليهود دون تمييز. وعندئذ ينتقده البرلمانيُ، مشيرًا إلى أن صديقه يهودي، ويذكره بأن كون المرء يهوديًا لا يستتبع بالمرة أنه صهيوني. فيخر زعيتر صامتًا يخامره الشعور بالحرج بينما يهزأ به النائب في رقة.

يجوز أيضًا الاستشهاد بهذه الحكاية كدليل على النقيض تمامًا مما أكده قدوري، الذي يركز بحثه على القطيعة بين المسلمين واليهود في العراق. فبالإمكان استخدام هذه الحكاية لبيان أن التمييز بين «اليهودي» و«الصهيوني» كان قد أكده بشكل واضح التيارُ السائدُ بين صفوف القوميين العرب الذين يشكل النائب في البرلمان مثالاً لهم. وبعد ذلك بصفحات قليلة في يوميات زعيتر، نجد دحضًا جد مباشر لمزاعم قدوري، في فقرة وثيقة الصلة إلى حد بعيد بموضوع بحثه يبدو أنه قد تجاهلها عن عمد، وذلك بالنظر إلى أنه يستشهد بأقسام أخرى من اليوميات ترد بعدها. والمدخل الذي نشير إليه يستحق أن نورده بتمامه:

٢٩/٧/١٩٣٨ – ١ جمادى الثانية ١٣٥٧: منذ أسبوعين كتب المحامي اليهودي الأستاذ أنور شاؤول (وقد عرفته في العراق جيدًا) إلى جريدة «العراق» البغدادية كتابًا علق فيه على كتاب الأستاذ زكي العريبي المحامي اليهودي المصري إلى علوبة باشا. وفي كتاب أنور أعرب المذكور عن ألمه «لأنني عربي، نشأتُ في بلد عربي عاش فيه أجدادي آلاف السنين عربًا أقحاحًا شاركوا العرب سراءهم وضراءهم، تظللوا هذه السماء الباسمة وتنشقوا هذه النسائم المحبوبة. أتألم لأنني عربي معتز بعروبته فوق القضية [العربية] العادلة. أتألم لأنني أرى جزءًا من الوطن العربي يسام أبناؤه العذاب المرير في سبيل حل مشكلة لم يكن لهم يد في خلقها.» وحمل على الدول المتبجحة «لحل المعضلة اليهودية على حساب العرب الآمنين». واستنكر فكرة تهويد فلسطين على حساب أبنائها العرب.

قرأت كتاب الأستاذ أنور شاؤول اليهودي الشاعر فبادرت إلى كتابة رسالة بعثت بها إليه في بغداد وقد حرصت على تشجيعه على منهجه، وحثثته على ترجمة هذا الاتجاه عمليًا. ورأيت أن مصلحتنا القومية تقضي بتشجيع اليهود العرب على مناوأة الصهيونية وعلى البرهنة للعالم أن قضيتنا هي قضية حق، أنها قضية قومية تتصل بوجودنا وليست وليدة

تعصب ديني. ووصلت رسالتي، ونقلتها الصحف العراقية. وعلقت عليها بالترحيب والتوكيد، وما لبثت حتى نُشرت في عدة صحف سورية ولبنانية وفلسطينية. وما كنت أظن أنها سيكون لها هذا التأثير[٢٨٨].

ولا شيء من هذا مَنَعَ أكرم زعيتر هذا نفسه – وهو ممثل جيد للبؤس الإيديولوجي والتشوش المهيمنين بين كثيرين من القوميين العرب المتطرفين – من القيام، في خطبة ألقاها في مايو/ أيَّار ١٩٣٩ في اجتماع عام لنادي المُثنى في بغداد، بإظهار رد فعل ألمانيا على «إقدام يهودي على قتل موظف ألماني يعمل في سفارة ألمانيا بباريس»[٢٨٩]، كمثال مناسب سعيًا إلى شجب تخلف الحكومات العربية عن الرد على الأحداث الجارية في فلسطين. والحال أن «الرد» الألماني المقصود هو مذبحة نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٨ النازية المعروفة بليلة الكريستال!

وحتى مع أن نية زعيتر لم تكن تتمثل في الاتجاه إلى تنفيذ مذبحة ضد اليهود في البلدان العربية بل كانت تتمثل، بالأحرى، في دعوة الحكومات العربية إلى الرد باتخاذ مواقف ضد بريطانيا بدلاً من «أن تقف من قضيتنا، موقف الوسيط بيننا وبين الإنكليز»[٢٩٠]، فإن المثل الذي اختار ضربه كنموذج كان خبيثًا خبثًا خاصًّا. والأرجح أنه كان يتماشى مع أهواء شريحة من أعضاء نادي المُثنى. على أنه لا شيء يشير إلى أن أيًّا من أعضاء هذا النادي قد صاغ في أي وقت من الأوقات، أو حتى فكر في، خطة لإبادة يهود العراق.

على أن شتيفان ڤيلد، في البحث الذي اتخذناه كنقطة انطلاق لهذا الجزء عن القوميين، إنما يتهم سامي شوكت بالتركيز على «إبادة اليهود في العراق»[٢٩١]. ويستعيد ڤيلد التفسير الوحيد من نوعه والذي نشرته سيلڤيا حاييم، في عام ١٩٥٥، لخطبة ألقاها شوكت في عام ١٩٣٨. ففي إفصاحها عما زعمت أن هذه الخطبة تنطوي عليه «بشكل غير مباشر»[٢٩٢]، جعلت سيلڤيا حاييم شوكت بالفعل أحد أسلاف النازية و«الحل النهائي». وكان تفسيرها طائشًا. ولم تكرره حاييم نفسها في بحث آخر نُشر في العام نفسه استشهدت فيه استشهادًا ضافيًا بالخطبة نفسها، في حين أنها لم تكن قد قدمت اقتباسًا واحدًا منها في بحثها الآخر[٢٩٣]. أمَّا بيتر ڤين

فهو ينقض الاتهام الذي يذهب إلى أن شوكت تعامل في الفاشية ومعاداة السامية من النوع الذي مارسه النازيون (ويجب أن نضيف أن هذا الاتهام قد وجهه إلى شوكت خصومه السياسيون الكثيرون وهو قيد الحياة). على أن ڤاين يؤكد على «معاداته» «لليهود» والتي يقول إن الدافع لها كان يتمثل في معاداته للصهيونية(٢٩٤).

ومع أنه صحيح أننا لا تمكننا الإشارة إلى أي خطاب إبادي معادٍ للسامية أو إلى أي مذهب متطور معادٍ للسامية في حالة شوكت وزملائه السياسيين، فإن هذا من الصعب أن يبرر اختزال خطابهم في مجرد «غزل مع المخيال الفاشي»، إذا ما استشهدنا بعبارة ڤين(٢٩٥)، الذي يميل أحيانًا إلى ليِّ القضيب كثيرًا جدًّا في الاتجاه الآخر سعيًا إلى مده على استقامته. فواقع أن بعض القوميين العرب المتطرفين الناشطين في العراق في الثلاثينيات قد تبنوا خطابًا ذي اتجاهات معادية للسامية – مع أن هذا الخطاب كان مرتبطًا بالطبع بتفاقم التوترات في فلسطين وغالبًا ما كان من صنع قوميين عرب فلسطينيين مقيمين في العراق، كما يلاحظ ڤين نفسه ذلك، مُستشهدًا بعدة أمثلة توضيحية(٢٩٦) – لا يمكن النظر إليه بمعزل عن السياق العراقي العام آنذاك. وقد اختلف هذا السياق اختلافًا حادًّا عن السياق الفلسطيني الذي كان المهاجرون اليهود قد اتخذوا فيه مظهر غاصبين استعماريين صهيونيين.

والحال أن معاداة السامية التي وجدت تعبيرًا عنها في العراق قد ضخمت من الخصائص الاجتماعية – الاقتصادية لشريحة من شرائح الطائفة اليهودية في البلد، معمِّمةً هذه الخصائص ومحوِّلةً لها إلى متاع للخيال بالشكل نفسه الذي أنتجت فيه المعاداةُ الأوروبيةُ للسامية نسخة خيالية من الخصائص المماثلة لإحدى شرائح اليهود الأوروبيين. وكان هذا متماشيًا مع واحدة من أكثر آليات العنصرية ورهاب الأجانب تقليديةً. وبهذا المعنى، فإن «العنصر الناقض» الذي يزعم ڤين رصده في المذكرات المنسوخة على الآلة الكاتبة لأبراهام الكبير، وهو موظف يهودي كبير سابق في إدارة الدولة العراقية، ليس هكذا بالمرة. فواقع أن الكبير قد «ذكر العنصرية ومعاداة السامية كسببين [لتدهور العلاقات بين اليهود وغير اليهود في العراق]، لكنه وصف باستفاضةٍ الأسباب الاجتماعية والطبيعة غير المبرَّرَة للمزاعم

ضد يهود العراق» ليس[٢٩٧]، في الواقع، «عنصرًا ناقضًا» - بحسب صياغة فين نفسه للمسألة.

وكانت معاداة حركة مصر الفتاة للسامية من النوع نفسه. إلاّ أنه كان هناك اختلاف رئيسي بين الوضعين العراقي والمصري: وهو يكمن في المستوى الأعلى للعنف والذي ميز المعاداة العراقية للسامية. فقد مضت الخطابات المعادية للسامية في عراق الثلاثينيات يدًا بيد مع تصاعد مفاجئ في العنف الإثني والديني، والذي بلغ ذروة جديدة في عام ١٩٣٣ مع المذابح التي هلك فيها آلاف الآشوريين المسيحيين في شمالي العراق. وقد مثلت هذا المذابح نوبةً حادةً أخيرة للإبادة الآشورية التي اقترفتها القوات العثمانية التركية والكردية اعتبارًا من عام ١٩١٤، في الوقت نفسه وفي المناطق نفسها التي ارتُكبت فيها إبادة الأرمن.

مذبحة يونيو/ حزيران ١٩٤١ في بغداد: الفرهود

المذبحة العراقية التي وقعت في يومي ١ و٢ يونيو/ حزيران ١٩٤١، والتي جاءت في أعقاب التدخل العسكري البريطاني الذي أطاح بحكومة الكيلاني في أواخر مايو/ أيّار، كانت جزءًا من موجة متصاعدة للعنف المعادي لليهود الملحوظ منذ انتهاء الحرب العالمية الأولى، وخاصة في الثلاثينيات. على أنها مثلت قفزة نوعية حادة في مستوى هذا العنف: فهي كانت أول مذبحة حقيقية معادية لليهود في العراق. وقد أصبح يهود بغداد كباش فداء صب عليها القوميون المتطرفون إحباطاتهم: فقد اتهموهم بأنهم يشكلون، بشكل ما، طابورًا خامسًا ممالئًا للبريطانيين. ووفقًا لقدوري فإن هذا، بالاجتماع مع مسألة فلسطين، يفسر المذبحة[٢٩٨]. على أن إستير ميئير - جليتزنشتاين، التي تُشَدِّدُ على البُعد الفلسطيني وحده، تعارضه فيما يتعلق بهذه النقطة[٢٩٩].

وفي جميع الأحوال، فإن الطائفة اليهودية في بغداد قد بوغتت. وقد طرح حاييم كوهيم أسئلة مناسبة حول هذه الأحداث، بعد خمسة وعشرين عامًا من وقوعها:

هذا الفرهود جدير بالنظر عن كثب، فهو كان الفرهود الوحيد الذي عرفه يهود العراق خلال الأعوام المائة الأخيرة على الأقل لعيشهم هناك. فماذا كانت الأسباب الكامنة خلفه ولماذا

اقتصر على بغداد بينما لم يقع تقريبًا أي ضرر أو إيذاء خطير في أنحاء المدن العراقية الأخرى التي عاش فيها يهود. ثم إنه في حين أن الفرهود في بغداد دام نحو ثلاثين ساعة وشارك فيه آلاف من المسلمين، بعضهم كان مسلحًا، وبينهم جنود ورجال شرطة، ولم يكن يهود بغداد وعددهم ثمانون ألفًا مستعدين لأي هجوم كهذا ولا يملكون أي وسائل للدفاع، كانت الخسائر ضئيلة نسبيًا، إذ لم يُقتل غير نحو ١٦٠ - ١٨٠ يهوديًا بينما أصيبت مئات قليلة بجراح(٣٠٠).

والإجابات التي يقدمها كوهين مقنعة تمامًا:

من المؤكد إلى حد بعيد أن معظم من شاركوا في ذبح اليهود كانوا شبانًا متأثرين بالدعاية النازية، وخصوصًا الجنود والضباط ورجال الشرطة وأعضاء الجماعات شبه العسكرية. على أن النهابين واللصوص كانوا أساسًا من الجماهير الأمية غير المتعلمة ... وقد شاركوا في الانفجار بهدف المغنم السهل أساسًا. ولهذا السبب، جرى تفريقهم بسرعة عندما جرى إطلاق النار عليهم، بعد ظهر الاثنين، ٢ يونيو/ حزيران. ثم إنه لو كان الرعاع كلهم قد شاركوا في القتل الفعلي، لكان عدد الضحايا أعلى بكثير، خصوصًا أن اليهود لم يكونوا مستعدين بحال من الأحوال للتصدي لفرهود كهذا، لم يسبق لهم ولا لأسلافهم أن عرفوا له مثيلاً(٣٠١).

وتُحَدِّدُ التقديرات اليهودية العراقية عمومًا عدد اليهود الذين قُتلوا خلال مذبحة يونيو/ حزيران ١٩٤١ بنحو مائة وثمانين. على أن مركز تراث اليهود البابليين في أور - إيهودا، في إسرائيل، يورد رقمًا قدره مائة وتسعة وعشرون ضحية يهود، وذلك إذا استندنا إلى عنوان محاضرة ألقاها تسفي إيهودا، مدير معهد البحوث بالمركز(٣٠٢). ودعونا نردف أن قمع هذا العنف الجماعي من الأرجح أنه قد أدى إلى مصرع عدد أكبر بكثير بين صفوف الرعاع، وهو ما أكده شاهد عيان يهودي للأحداث استقر به المقام فيما بعد في حيفا وذلك في حديث أدلى به لفين(٣٠٣): لقد حوّل الجيش العراقي رشاشاته الثقيلة على الجمهور سعيًا إلى حماية الأحياء الثرية في بغداد خلال أعمال العنف(٣٠٤) وقام بعمل ذلك مرة أخرى عندما جرى وضع حد للفرهود كله بالقوة. ووفقًا لميئير - جليتزنشتاين فإن «أعمال الشغب قد انتهت

وسط نهار يوم الإثنين، ٢ يونيو/ حزيران ١٩٤١، عندما دخلت القوات العراقية بغداد، وقتلت بضع مئات من الرعاع في الشوارع واستعادت النظام في بغداد»[٣٠٥].

وطبيعي أن التقرير الرسمي عن الأحداث قد حاول التقليل من اتساع المذبحة، كما يشير إلى ذلك قدوري:

رسميًا، ذكرت لجنة التحقيق الرسمية أن عدد من قتلوا «من اليهود والمسلمين» كان مائة وثلاثين، [٣٠٦] لكن أحد أعضائها أبلغ فيما بعد الحسني، الصحافي (والذي حصل على تأكيد للنبأ من جانب رئيس شرطة بغداد آنذاك) أن الرقم الحقيقي أقرب إلى ستمائة، لكن الحكومة كانت أكثر ميلاً إلى ظهور الرقم الأقل وحده في التقرير الرسمي[٣٠٧].

ومما له دلالته أن نرى كيف يتعامل برنارد لويس مع هذه الإحصائيات عندما يتحدث عن مذبحة بغداد. وهو يقدم هذه المذبحة على أنها «أول هجوم بأسلوب المحور على طائفة يهودية في بلد عربي». ودون أن يورد لويس أي مرجع لتأييد زعمه، يؤكد، من قمة سلطته الأكاديمية، أنه «وفقًا لمصادر رسمية، قُتل ٦٠٠ يهودي وجُرح ٢٤٠ .... وكانت التقديرات غير الرسمية أعلى من ذلك بكثير»[٣٠٨]. ثم إنه يتخلف عن ذكر عدد من الظروف المحيطة بالمذبحة: واقع أن «الهجوم بأسلوب المحور» كان من فعل أقلية صغيرة ؛ وأن جمهور المسلمين العراقيين العريض لم يوافق على العنف المعادي لليهود، وهو ما يشير إليه كوهين في الرواية الشخصية التي أسلفنا إيرادها، والذي يلاحظ بعد ذلك أن عددًا من المسلمين قد هبوا دون تردد إلى الدفاع عن اليهود أو قدموا لهم العون والحماية والمأوى[٣٠٩] ؛ وأن الرعاع قد تم قمعهم قمعًا عنيفًا من جانب الجيش العراقي، وأن مئات من عائلات الضحايا اليهود قد حصلت على تعويضات من الحكومة العراقية.

وموقف كثيرين من المسلمين، كما وصفه حاييم حبوشه في روايته عن الفرهود، يتباين لصالحهم مع موقف الجماعات السكانية الأوروبية عند مواجهتها لأحداث مشابهة:

١) إن كثيرين من المسلمين قد فتحوا بيوتهم لليهود وقاموا بحمايتهم. وقد ورد أن بعض المسلمين اعتذروا لهم عن عدم قدرتهم على تقديم لحم و/ أو دجاج الكاشير لضيوفهم.

٢) إن النهابين في البصرة في مايو/ أيار ١٩٤١ قد جرى وقفهم من جانب أحد الأعيان المسلمين البارزين، هو صالح باشايان، الذي عين خفرًا من رجاله هو لحماية الممتلكات اليهودية.

٣) إن جميل دلالي، مدير المستشفى، قد استدعى الشرطة التي قامت بتفريق الجمهور المعادي، في ١ يونيو/ حزيران ١٩٤١، عندما ضغط عليه الرعاع لإخراج الجرحى اليهود من المستشفى الذي كانوا يتلقون العلاج فيه.

٤) إن الدكتور صائب شوكت، عميد كلية الطب بجامعة بغداد ورئيس قسم الجراحة ومدير مستشفى بغداد المركزي، قد دخل جناح الجراحة في ١ يونيو/ تموز ١٩٤١ وفرك يديه استعدادًا لإجراء العمليات. أمَّا الأطباء والممرضات الذين كانوا واقفين بلا حراك فلم يكن أمامهم أي خيار سوى الاقتداء به. وفي غضون ساعات قليلة، كان قد جرى الاهتمام برعاية جميع المرضى (ومعظمهم يهود) ونقلهم إلى أسِرَّة نظيفة.

وعندما تحدثت ممرضات يهوديات عن تعرضهن لتهديدات بالاغتصاب من جانب ضباط عراقيين جرحى كانوا يُعالجون في المستشفى، أعاد الدكتور شوكت الضباط إلى أسرَّتهم وحَذَّر عبر جهاز الميجافون من أن أي أحد لا ينصاع إلى أوامره سوف يلقى مصرعه على يديه بمسدسين في حزامه. فلم يحدث أي جدل – وانصاع الجميع[٣١٠].

وتقرير حبوشه يؤكده ما يسجله نسيم رجوان عن الفرهود في تأريخه ليهود العراق:

طيلة القلاقل، وباستثناءات قليلة، جرت حماية البيوت اليهودية في الأحياء المختلطة وجرى إنقاذ مئات من اليهود بفضل رغبة جيرانهم المسلمين في حمايتهم، مغامرين بفقدان حيواتهم هم، في بعض الحالات. ووفقًا لإحدى الروايات، فإن السيد أبو الحسن الموسوي، الزعيم الروحي للطائفة الشيعية في بغداد، قد ساعد على إنقاذ الكثير من الحيوات اليهودية بإصداره الأمر إلى أتباعه بالعزوف عن المشاركة في النهب والقتل وبرفضه إصدار فتوى تدعو المسلمين إلى إعلان الجهاد ضد اليهود[٣١١].

وهذه الحقائق يجب مراعاتها بالارتباط مع الملاحظة التي يبديها روبرت ساتلوف في ختام دراسته عن مصير يهود الشمال الأفريقي في الحرب العالمية الثانية:

في كل مرحلة من مراحل الاضطهاد النازي واضطهاد نظام ڤيشي والاضطهاد الفاشي لليهود في البلدان العربية، وفي كل مكان وقع فيه هذا الاضطهاد، قام العرب بمساعدة اليهود. وقد جَاهَرَ بعضُ العربِ بالاعتراض على اضطهاد اليهود واتخذوا مواقف علنية بالوحدة معهم. وقد رفض بعض العرب تقديم المساندة والمساعدة اللتين كان من شأنهما تحريك عجلات الحملة المعادية لليهود تحريكا أكثر كفاءة. وقد تقاسم بعض العرب مصير اليهود وصاغوا، عبر هذه التجربة، آصرة زمالة فريدة. وكانت هناك مناسبات اختار فيها بعض العرب عمل ما هو أكثر من مجرد تقديم مساندة أدبية لليهود. فقد أنقذوا حيوات يهودية بجسارة، مغامرين بفقدان حيواتهم هم أثناء ذلك. لقد كان أولئك العرب أبطالاً حقيقيين(٣١٢)(×) .

وهل هناك أي عجب في أن أعمال تضامن كهذه كانت متكررة في مجتمعات تميزت بتاريخ طويل من التعايش السلمي بين مختلف الطوائف الدينية ؟ وهل هناك أي عجب في أنها يجب أن تعتبر أعمالاً «غير استثنائية» في ثقافات تُعتبر الضيافةُ فيها واجبًا أدبيًّا ؟ إن ساتلوف – الذي ينتمي في نظره الأبطالُ العربُ الذين توصل إليهم إلى «العادلين بين الأمم»، شأن الأوروبيين الذين كرمتهم دولة إسرائيل في نُصب ياد ڤاشيم التذكاري–، عندما أتيحت له الفرصة للتحدث عن نتائج بحثه أمام طلبة جامعة عمان في الأردن، كان من الصعب عليه تمامًا أن يفهم لماذا قام

(×) لم تكن هذه استثناءات: إن سكان المغرب المسلمين لم ينحازوا بأي حال إلى معاداة دول المحور للسامية، وهو ما يشير إليه ميشيل أبيتبول فيما يتعلق بتونس: «لقد كانت النتيجة [فيما يتعلق بالسكان المسلمين التونسيين] سلبية فيما يتصل بنتائج تحريض الحركات المتطرفة الفرنسية على الكراهية المعادية للسامية [وفيما يتصل بنتائج مثل هذا التحريض الصادر عن] محطات الإذاعة الألمانية الناطقة بالعربية و[عن] المقالات المعادية لليهود عداوة لدودة في صحيفة الرشيد الباريسية»(٣١٣). بل إن نورمان ستيلمان – الذي لا يتردد، في بداية الفصل الذي كرسه للحرب العالمية الثانية، في القول بشكل ممجوج بـ«أن اليهود في كثير من البلدان العربية سوف يكابدون تجربة أسبق قصيرة، لكنها مريرة، لما كان ينتظر إخوتهم في أوروبا»(٣١٤) – إنما يعترف بعد عدة صفحات من ذلك بأن «المسلمين المغاربة الأكثر حكمة قد رأوا، على أي حال، أنهم، في ظل نظام ڤيشي السلطوي والعنصري، ليسوا أقرب إلى نيل الاستقلال ولا حتى إلى قدر أكبر من المساواة في ظل التسلط الفرنسي. ولذا فلم يكن هناك كبير ارتياح يمكن الفوز به من المعاملة الرسمية لليهود. على العكس، لقد استثار هذا الاضطهاد درجة معينة من التعاطف مع اليهود تعساء الحظ وتَكَرَّرَ في الوقت نفسه أذكى المسلمين بعجزهم في ظل السيطرة الاستعمارية»(٣١٥).

بعضهم بـ«إنكار أي أعمال 'صلاح' فالمسألة لا تعدو أن تكون واجبًا تمليه اعتبارات الرفق الإنساني العادي»[٣١٦].

ودعونا نلاحظ في الختام، عائدين إلى العراق، أن المعاداة الرسمية الأسوأ للسامية والتي شهدها البلد في الأربعينيات لم تكن من فعل حكومات وطنية، بل كانت من فعل الرجل الذي كرهه القوميون والشعب العراقي في عمومه أكثر من سواه: نوري السعيد، جد الممالئ للبريطانيين. فقد هَدَّدَ السعيد بطرد اليهود العراقيين كلهم خلال ولايته كرئيس للوزراء في عام ١٩٤٩. وقد عجل بذلك من السيرورة التي ستصل إلى أوجها، بعد الحرب في سبيل فلسطين، في الخروج الجماعي – إلى إسرائيل، أساسًا – لأكبر طائفة يهودية في المشرق العربي (كان نحو ١٣٥٠٠٠ يهودي يعيشون في العراق في أواخر الأربعينيات)[٣١٧] وفي تجريدها من ممتلكاتها، وذلك في ظل حكومة رَأَسَها، أيضًا، السعيدُ، بين سبتمبر/ أيلول ١٩٥٠ ويوليو/ تموز ١٩٥٢[٣١٨].

٤ • دعاة الجامعة الإسلامية الرجعيون و/ أو السلفيون

إن كل ديانة عاشت لقرون أو لآلاف السنين قد مرت بالضرورة عبر سلسلة من التغيرات، ولولا هذه التغيرات لكانت قد اختفت منذ زمن بعيد جرّاء فشلها في التكيف مع تغيرات المجتمعات التي تحيا فيها. والإسلام ليس استثناءً لهذه القاعدة وهو، شأن أي ديانة أخرى، قد رضخ لمختلف التفسيرات وإعادات التفسير على مدار تاريخه الثري في تباين ألوانه. وشأن تاريخ معظم الديانات الأخرى، نجد أن تاريخه، منذ بداية الأزمنة الحديثة، قد صاغه مصلحون مجدِّدون إلى جانب محافظين تقليديين ورجعيين ودعاة إصلاح مضاد سلفيين ؛ ومازالت الحال كذلك إلى اليوم. أمّا مَن الذي يُكتب له النجاح في أي وقت محدَّد، فهذا يتوقف، أولاً وأساسًا، على التطور العام للإيديولوچيات ولـ«الأمزجة» السياسية، والمشروط بدوره بالتطورات الاجتماعية والظرف التاريخي.

وطبيعي أنه في المجتمع العربي الذي كان قد أحرز أعظم القفزات في اتجاه التحديث في أواخر القرن التاسع عشر – وهو المجتمع الحضري المصري– ازدهر التكيف الإسلامي العربي مع العصر، وذلك بفضل محمد عبده بالأخص[٣١٩]. والحال أن التغريب الليبرالي المسلم في مصر في ثلاثينيات القرن العشرين، والذي ناقشناه بالفعل، كان مرتبطًا، أساسًا، برجال التفوا حول مجلة **الرسالة**، كعلي عبد الرازق وأحمد أمين وعباس محمود العقاد وطه حسين ؛ وقد شكل مواصلةً مباشرة للمشروع الإصلاحي الذي دشنه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

والحاصل أن اعتراض الأفغاني وعبده على الوصاية الغربية كانت مصادرُ إلهامه حداثية وتغريبية أساسًا وذلك إلى حد كبير بالفعل بحيث إن شكوكًا قد أثيرت حول صدق التزامهما (خاصة التزام الأفغاني) الديني[٣٢٠]. وفي الوقت نفسه، وبالنسبة للأفغاني، الشخصية القيادية اللامعة للمعارضة الدولية للسيطرة الغربية، كانت الجامعة الإسلامية الراية الأنسب لأن تُرفع. والحال أن الأفغاني، والذي كان لقبه، وهو لقب مستعار، يحجب هويته الفارسية – الشيعية المزدوجة، قد تدخل

سياسيًا وتنقل شخصيًا عبر ساحة واسعة ضمت الأقاليم العربية والهندية والفارسية والتركية من العالم الإسلامي(٣٢١).

الجامعة الإسلامية والإصلاح السلفي المضاد

والحال أن الجامعة الإسلامية التي دعا إليها الأفغاني منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا - والتي دعت الصيغة الأولى منها، والمتأثرة بجماعة تركيا الفتاة، إلى الوحدة الإسلامية خلف السلطان - الخليفة العثماني، المعتبر حصنًا للإسلام ضد الغرب(٣٢٢) - كانت قابلة دومًا للانحراف في اتجاه رفضٍ متعصبٍ، شاملٍ إلى هذا الحد أو ذاك، للحداثة الثقافية الغربية. وهكذا فإن راية الجامعة الإسلامية قد رفعها، في العالم العربي، مسلمون كانوا رجعيين أو سلفيين، معادين للغرب ومعادين للتغريب. ولأسباب ظرفية، كانت هذه القوى متحالفة مع القوميين العرب في نضال ضد أعداء مشتركين، وكلما كان هؤلاء القوميون أكثر ميلاً إلى اليمين كانت الأواصر بين الطرفين أقوى. وقد قام التحالف على الرغم من التباين الحاد في المرجع الأساسي لكلٍ حركة من الحركتين: الدين في إحدى الحالتين والأمة في الحالة الأخرى. وعند تقاطع طرق هذين الاتجاهين كانت هناك نزعة قومية عربية - إسلامية هجين.

وقد تبلورت الجامعة الإسلامية، لبعض الوقت، حول مسألة الخلافة، التي كان انهيار الدولة العثمانية قد عرضها للخطر ثم تم، في عام ١٩٢٤، إلغاؤها علنًا من جانب الدولة التركية الجديدة التي وقف على رأسها مصطفى كمال («أتاتورك»). وقد عبَّأت الجامعة الإسلامية، من جهةٍ، جمهرة المحافظين الرجعيين الذين قاموا بتعريف وتحديد «السننيّة» الإسلامية الجديدة في القرن العشرين(٣٢٣)، وعبَّأت، من الجهة الأخرى، دعاة الإصلاح الإسلامي المضاد. وكان الأب الروحي لدعاة الإصلاح المضاد هو الشامي رشيد رضا المولود في عام ١٨٦٥ في طرابلس الشام، وهي مدينة جعلتها سلطات الانتداب الفرنسي جزءًا من لبنان في عام ١٩٢٠.

والحال أن رضا، الذي كان في البداية من أتباع عبده، قد دفع مشروعه الإصلاحي هو - بعد موت عبده في عام ١٩٠٥ وبشكل متزايد التمايز باستمرار

اعتبارًا من العشرينيات فصاعدًا- في اتجاه إصلاح سلفي مضاد[٣٢٤]. وأنا لا أعني هنا بـ«الإصلاح المضاد» الرفض التقليدي، المحافظ تمامًا، للإصلاح أو الانقلاب عليه، بل أعني، بالأحرى، إصلاحًا (قد يكون عميقًا أيضًا) ذي هدف رجعي يذكرنا بالإصلاح الكاثوليكي المضاد الذي تسبب فيه الإصلاحُ البروتستانتي. على أن الإصلاح المضاد الإسلامي، بالنظر إلى مصدر إلهامه السلفي، كان، بالتأكيد، أكثر رجعية من سابقه الكاثوليكي في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وذلك بما يعد أكثر مفارقةً من حيث إن صيغة الإصلاح المضاد الإسلامية يبدو أنها قد انبثقت من الحركة الإصلاحية نفسها على شكل تعديل لها، بدلاً من انبثاقها، كما في الحالة المسيحية، في سياق تضادٍ مباشر وشامل معها.

وطبيعة التعديل الذي أجراه رضا توضح المعنى المزدوج لما هو معروف بـ «السلفية». فالسلفية قد عنت في الأصل حركة الإصلاح الإسلامي التي استمدت إلهامها من «السلف الصالح» ؛ فقد شددت على روحهم الابتكارية واضطلعت بإعادة تفسير النص الديني بما يتماشى مع ذلك. على أن السلفية عنت في نهاية المطاف التقيد الحرفي السلفي بتراث إسلام البدايات. وإذا كان علينا أن نسمي نظيرًا عربيًا لعشق السلافية من حيث كونه مواجهًا للتغريب – إذا استدعينا التفرقة الروسية التي كانت نقطة البدء لهذا القسم عن زمن المحرقة- فمن الواضح أنه سيكون هذه الجامعة الإسلامية ذات الميل السلفي. فشأن عشق السلافية الكلاسيكي في أربعينيات القرن التاسع عشر كما وصفه أندري ڤاليسكي، لم تكن «دفاعًا إيديولوجيًا عن تراث قائم بقدر ما كانت محاولة طوباوية لرد الاعتبار إلى تراث مفقود ولإحيائه»[٣٢٥].

والحال أن تطور فكر رضا قد قاده إلى أن يكون أكثر قربًا من المذهب الطهراني المعروف بالحنبلية، خاصة حنبلية أتباعه الوهابيين، الذين كانوا قد فتحوا الحجاز تحت قيادة آل سعود وحفزوا تفسيرًا للمذهب الديني الإسلامي يجعل إسلام البدايات يبدو، بالمقارنة مع هذا التفسير، نموذجًا لليبرالية. ثم إن تحول رضا السلفي قد تجلى بالدرجة الأولى في دفاعه عن الوهابيين والملكية السعودية. وقد نشر عددًا من المقالات عن كل منهما في مجلة المنار، منبره منذ تأسيسها في عام ١٨٩٨ وحتى موته في عام ١٩٣٥.

فالمقال الطويل الذي يفتتح المجلد السابع والعشرين من المجلة – والذي حرص رضا على وضع توقيعه عليه بدلاً من تركه دون توقيع أو توقيعه باسم المجلة، مثلما كان يفعل كثيرًا – قد أعلن بالطبل والزمر ما صوَّره على أنه «أمرٌ عظيمٌ أي عظيم، وهو استيلاء الدولة الإسلامية السنّية السلفية الوحيدة على الحجاز، وتمكنها من مهد الإسلام». بل إن رضا قد رصد في هذا التطور أمارات تُنبئ بتحقق البشارة(٣٢٦). وفي عدد من المقالات، أوضح بلا كلل – في سعي إلى الرد على كثيرين من المنتقصين من النظام السعودي الجديد، بدءًا بالهاشميين، منافسي السعوديين السنّة، ومرورًا بالمسلمين الحداثيين أو المعتدلين قليلي الميل إلى التحمس للبدو غير المتمدنين، المتطرفين في طهرانيتهم، وانتهاءً بالشيعة – أن الوهابيين هم أفضل المسلمين: فقد حافظوا على الدين بتعاليم ابن حنبل، المعترف بها كواحدة من المدارس الشرعية الأربع للفقه الإسلامي السنّي، كما بتعاليم ابن تيمية، أشهر تلامذة ابن حنبل.

وعند نقطة التقاء طرق التأثيرات المذهبية والسياسية التي مارسها رضا والسعوديون كانت هناك جامعة إسلامية سلفية، رجعية بدرجة عميقة ومتعصبة من نواح لا حصر لها، وإن كان بدرجات تتفاوت بحسب الظروف. وكان تعصبها موجّهًا ضد غير المسلمين، وإن كان أيضًا ضد المسلمين من غير السنّة، ثم إنه قد تضمن بُعد شوفينية عربية واضحًا ضمن إطار الاتجاه السنّي نفسه. والحال أن ملكية السعودي عبد العزيز، المعروف بابن سعود، الوهابية – وهي ملكية حنبلية، سلفية رجعية – قد أصبحت، منذ قيامها في عام ١٩٢٦(×)، الدعامة والمتراس الرئيسي، إن لم تكن الدعامة والمتراس الوحيد، بالفعل، لهذه الجامعة الإسلامية العربية والدولية الرجعية. وقد عملت المملكة كموقع حشد لكل من دعاة الأرثوذكسية السنّية الجديدة وأنصار الإصلاح السلفي المضاد.

(×) كانت مملكة الحجاز قد أعلنت في يناير/ كانون الثاني ١٩٢٦ بعد استيلاء عبد العزيز، زعيم آل سعود، وجماعة الإخوان التابعين له، على البلد. وفي العالم التالي، أعيدت تسميتها بمملكة الحجاز ونجد، ثم أعيدت تسميتها، في عام ١٩٣٢، بالمملكة العربية السعودية. والحال أن الأسماء الغربية لها، والتي تنسب فيها الصفة «Saudi» إلى الموصوف نفسه «Arabia»– أي البلد لا المملكة، أي الدولة– إنما تجعل من «العربية السعودية» البلد الوحيد في العالم الذي يحمل اسم عائلة حاكمة.

والحاصل أن تطورات متصلة اتصالاً مباشرًا بالتطورات التي وقعت في الحجاز قد وقعت في مصر عشرينيات القرن العشرين والتي شهدت الانبثاق، من الرحم الإيديولوچي الذي صاغه رشيد رضا، لأول حركة سياسية حديثة مبنية على خطة إسلامية سلفية لإقامة «دولة إسلامية»[٣٢٧]. فتلميذ رضا حسنُ البنَّا، الذي حاول السير على خُطى أستاذه المتوفي بمواصلة إصدار المنار في ١٩٣٩ – ١٩٤٠[٣٢٨]، قد أنشأ جماعة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٨ والتي كان رضا نفسه على وشك الانضمام إليها قبيل موته، وفقًا للبنا[٣٢٩]. وقد أصبحت جماعة الإخوان المسلمين فيما بعد رأس حربة الإصلاح السلفي المضاد والجامعة الإسلامية الرجعية، خاصة في العالم العربي.

والحال أن أهمية انبثاق المملكة السعودية بالنسبة لتاريخ العالمين العربي والإسلامي و، بالتالي، لتاريخ العالم عمومًا، إنما تتعرض، كقاعدة، لتقليل جسيم من خطورتها. وذلك مع أن المملكة الجديدة قد شكلت نقطة تحول تاريخي حاسمة، محورية، وقد أثبت نفوذها السياسي والإيديولوچي أنه أطول أمدًا بكثير من نفوذ مصر الناصرية، مثلاً. فالقيام في عام ١٩٢٦، في قلب مهد الإسلام – في البلد الذي دارت فيه ملحمة تأسيسه والذي نجد فيه مدينتيه المقدستين – بخلق دولة قائمة على التفسير الطهراني، الأكثر سلفية، للإسلام حتى ذلك الحين قد أسهم إسهامًا حاسمًا في المضي قدمًا بالإصلاح الإسلامي السلفي المضاد. وكما كتب رضا في ترحيبه بمولد المملكة السعودية، فقد «صار للإصلاح الإسلامي دولة مسلَّحة تقاوم البدع»[٣٣٠]. وقد وفرت المملكة الوهابية للجامعة الإسلامية الرجعية قاعدة استراتيجية دائمة ذات قيمة هائلة، إذ وضعت موارد دولة في خدمتها. وفي البداية، كانت هذه الموارد متواضعة، وإن لم تكن غير مهمة ؛ وفيما بعد، وبفضل النفط، أصبحت هذه الموارد ضخمة. ولا حاجة إلى قول إن واقع أن المملكة الجديدة سرعان ما أقامت روابط وثيقة مع الولايات المتحدة، بحيث أصبحت في نهاية المطاف الحليف المسلم الأقدم لها والأهم، إنما يساعد كثيرًا جدًا على تفسير ستار الصمت المسدل، بتواطؤ أميركي، على السمات الأساسية للدولة السعودية، الدولة الأكثر ظلامية وعداءً للديموقراطية وعداءً للمرأة في العالم[٣٣١].

وخلال العام الأول نفسه لوجودها، قامت المملكة السعودية، في يونيو/ حزيران ويوليو/ تموز ١٩٢٦، بتنظيم مؤتمر إسلامي دولي في مكة «تحت ستار عقد مشاورات عن الحج وأمور متصلة به، وإن كان بهدف الحصول، في واقع الأمر، على إضفاء شرعية إسلامية دولية على استيلاء [عبد العزيز] على الأماكن المقدسة وحكمه لها»[٣٣٢]. وهو «فوز بالشرعية» كان من الصعب اعتباره من المسلمات منذ البداية. وقد كلّف الملك عبد العزيز رشيد رضا بعقد المؤتمر تحت رعايته، وصوغ بروتوكول المؤتمر و، أخيرًا، كتابة الكلمة الافتتاحية التي كان على الملك نفسه أن يلقيها. وبعبارة أخرى، فإنه قد عهد ببرمجة الحدث إلى رضا وإلى رضا وحده. على أن المؤتمر قد قوضته معارضة زعيمي حركة الخلافة الهندية، الأخوين محمد وشوكت علي، لنوع الحكم الذي كانت الأسرة المالكة السعودية قد فرضته على أماكن الإسلام المقدَّسة[٣٣٣]. فقد طالب الأخوان علي بأن يتخذ حكم الحجاز شكلاً جمهوريًا وبأن يتم انتخاب رئيسه من جانب المؤتمر[٣٣٤]. وقد شجبا هدم الأضرحة الشيعية وعتبات مقدسة أخرى على أيدي وهابيي ابن سعود، وهي أعمال مماثلة لتلك التي قامت بها طالبان بعد انتصارها في أفغانستان بعد ذلك بسبعين سنة.

وفي النهاية، لم يحرز مؤتمر مكة غير نجاح محدود فيما يتعلق بشرعنة المملكة ؛ ومصر نفسها لم تعترف بالدولة الجديدة على مدار عشر سنوات أخرى، على أن هذا المؤتمر، المتميز بحضور محمد رشيد رضا ومحمد أمين الحسيني، المفتي الأكبر للديار المقدسية، قد شكل لحظة مهمة في بلورة الجامعة الإسلامية العربية الرجعية وفي ربط قادتها بالدولة الوهابية الجديدة.

والحال أن العلاقات المميَّزة التي أقامتها المملكة السعودية مع الولايات المتحدة بدءًا من الثلاثينيات إنما تشهد على واقع أن عداوتها المتحمسة للتغريب لم تكن بأي معنى من المعاني عداوة سياسية، بل كانت عداوة ثقافية دومًا. وبالمقابل، فقد عارضت المملكة دومًا الاستيطان الصهيوني لفلسطين، لاسيما أن القدس هي الثالث الأهم لأماكن الإسلام المقدَّسة: ففي الأعوام الأولى للوحي الإسلامي، كانت القدس هي المدينة التي اتخذها المسلمون قبلة لصلواتهم، وإن كانت مكة قد حلت محلها فيما بعد [في هذا الدور]. وبالنسبة لمجمل حركة الجامعة الإسلامية، كانت

مسألة القدس، ومن ثم مسألة فلسطين بوجه عام، شاغلاً رئيسيًا أصبح حادًا بشكل متزايد اعتبارًا من العشرينيات فصاعدًا، خاصة على أثر القلاقل العنيفة التي فجرها نزاع عام ١٩٢٩ على الوصول إلى حائط المبكى في القدس (حائط البراق أو الحائط الغربي).

الدين الإسلامي واليهود

بما أن كُلاً من الرجعيين «السننيين» والسلفيين يتمسكون بحرف مبادئ القرآن والحديث(٣٣٥)، فإن علينا البدء بالنظر في علاقتهم بالنازية والمحرقة بالتساؤل عما إذا كانت نصوص الإسلام المقدَّسة تشجع على معاداة السامية. وإنها لحقيقة معروفة جيدًا أن اليهود يتعرضون للذم في القرآن بشكل متكرر، وذلك بما يتماشى مع تطور علاقات النبي بيهود شبه الجزيرة العربية، حتى وإن كانت وضعيتهم كموحِّدين إبراهيميين قد عادت عليهم بحق التمتع بالحماية من جانب المسلمين، بما يجعلهم، شأن المسيحيين، ذميين (من أهل الذمة).

على أن اليهود، كما يؤكد على ذلك نورمان ستيلمان في **انسيكلوپيديا الإسلام**، لا يتميزون، في نصوص الإسلام الأساسية، «بأي من الصفات الشيطانية المنسوبة لهم في الأدبيات المسيحية العائدة إلى العصر الوسيط، كما أنه لا وجود هناك، في الأدبيات التراثية الإسلامية، لأي شيء يضاهي الانشغال الطاغي باليهود واليهودية (اللهم إلاَّ في المرويات المتعلقة بمواجهات محمد مع يهود المدينة)»(٣٣٦).

ويضيف ستيلمان أن «كون اليهود قد تقاسموا وضعيتهم كذميين مع المسيحيين والزرادشتيين الأوفر عددًا بكثير والأكثر حضورًا بكثير، قد

> خفف من أي مشاعر معادية لليهود بشكل مميز ونَزَعَ فتيلها لتندرج في تحيز أوسع ضد أهل الذمة. ثم إن اليهود لم يكن عليهم أن يتحملوا عبء الشبهات التي كانت موجودة حيال بعض الطوائف المسيحية والتي تزايدت منذ زمن الحملات الصليبية فصاعدًا، وهي شبهات ذهبت إلى أنهم في وداد مع الدول الأوروبية وطابورٌ خامس محتمل ...
>
> كذلك لم يخصص الفقهاء المسلمون في العصر الوسيط لليهود غير جزء جد محدود من سجالاتهم ضد الديانات والمذاهب الأخرى. وليس في الإسلام شيء يضاهي أدبيات الكنيسة عن الخصم اليهودي، من حيث الكم، بينما كان هجاء (هؤلاء الفقهاء لليهود) نادرًا [بالقياس إلى هجاء أدبيات الكنيسة لهم](٣٣٧).

وبرنارد لويس نفسه يؤكد ذلك في كتابه عن يهود العالم الإسلامي: «بالنسبة للمسلمين، ليست [العداوة لليهود] جزءًا من مخاضات ديانتهم، خلافًا لما هي الحال عليه بالنسبة للمسيحيين. فما نحن بإزائه هو بالأحرى الموقف العادي للسيد حيال المسود، للأغلبية حيال الأقلية، من دون ذلك البُعد الإضافي اللاهوتي ومن ثم النفسي والذي يعطي المعاداة المسيحية للسامية طابعها الفريد والخاص»(٣٣٨). وهكذا فقد وصلت المعاداة الأوروبية للسامية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر إلى الأراضي الإسلامية للدولة العثمانية عن طريق المسيحية، بشكل جد طبيعي. ويقدم لويس تحليلاً جيدًا لذلك:

منذ ستينيات القرن التاسع عشر فصاعدًا كان هناك نموٌّ مشؤوم لمعاداةٍ أوروبية الأسلوب للسامية بين الطوائف المسيحية في الدولة [العثمانية] ... ومن المؤكد أن أحد أسباب ذلك كان يتمثل في انفتاح [هذه الطوائف] المتزايد على المؤثرات القادمة من أوروبا، بما في ذلك مبادئ وممارسات المعاداة الأوروبية للسامية ؛ وقد تمثل سبب آخر في الإحياء التعليمي والاقتصادي الذي بدأ بين اليهود العثمانيين في الشطر الثاني من القرن التاسع عشر، والذي واجه التجار المسيحيين بمزاحمةٍ من طرفٍ كانوا قد اعتادوا على النظر إليه بعين الإهمال(٣٣٩).

على أن لويس يمضي إلى ملاحظة أن الأثر الذي كان لهذه الظاهرة على يهود البلدان العربية في الشرق الأوسط والشمال الأفريقي كان أضعف مما كان في أماكن أخرى. وهكذا فإن وضعهم عند منعطف القرن العشرين كان، بالمقارنة مع وضع اليهود الإيرانيين، «أفضل بكثير جدًّا» وذلك بفضل «هيمنة الأفكار والتطلعات الليبرالية بين صفوف الطبقة السياسية آنذاك»(٣٤٠). ويذهب ستيلمان، في عمله الضخم حول اليهود في البلدان العربية(٣٤١)، إلى أن تدهور العلاقات العربية – اليهودية إنما يجد تفسيره في اجتماع عاملين. فالعامل الأول يكمن في ردود فعل العرب واليهود المتباينة على التغلغل الأوروبي: فهو قد أدى، في تصور العرب، إلى الاستعباد، بينما مَثَّل، بالنسبة لليهود، تحريرًا. وكان العامل الثاني والأهم هو تفاقم التوترات في فلسطين، خاصة بعد قلاقل ١٩٢٩ هناك.

على أن لويس نفسه يبين أن أول هذين العاملين قد أثَّر على المسيحيين بالقدر الذي أثر به على اليهود، إن لم يكن بقدر أكبر، وذلك بصرف النظر عن واقع أن المسيحيين كانوا، بوجه عام، أكثر تأثرًا بالتغريب من اليهود في كل مكان في العالم العربي (باستثناء الجزائر المستعمَرة، حيث كان «الإسرائيليون من أهل البلد» قد نالوا حقوق المواطنة والجنسية الفرنسية بموجب مرسوم كريميو الصادر في وقت مبكر في عام ١٨٧٠). على أنه لم يكن هناك تدهور في العلاقات بين المسيحيين والمسلمين يشبه ولو من بعيد التدهور الذي أثر بشكل متزايد على العلاقات في القرن العشرين بين العرب المسيحيين أو المسلمين، من جهة، واليهود، من الجهة الأخرى. وهذا التباين بحد ذاته إنما يكفي لتوضيح أن العامل الثاني، وهو العامل الفلسطيني، هو الذي يفسر بشكل أساسي صعود المعاداة لليهود ونزعة معينة معادية للسامية في العالم العربي. وكما أكد على ذلك لويس محقًّا تمامًا، فإن «مشكلة فلسطين كانت بالنسبة لأعداء السامية المسيحيين ذريعة ومَخرَجًا لحقدهم ؛ أمَّا بالنسبة لأعداء السامية المسلمين فقد كانت السبب [وراء كراهيتهم لليهود]»(٣٤٢).

والحال أن عناصر معاداة اليهود التي تتضمنها النصوص المقدَّسة الإسلامية لا محالة – لا محالة، بالنظر إلى التنافس التاريخي الذي وضع الديانات الإبراهيمية الثلاث الكبرى في مواجهة فيما بينها، كما بالنظر إلى النفور المتبادل المميز لها، مع أن الديانات الثلاث هذه كلها تدعو على محبة الجار – إنما يمكن التغلب عليها تمامًا عن طريق احترام متبادل من النوع الذي ساد بين المسيحيين والمسلمين واليهود في البلدان العربية في العصر الحديث حتى القرن العشرين، أو، كذلك، من النوع الذي ساد بشكل رئيسي هناك منذ ذلك الحين بين المسلمين والمسيحيين. على أن السلفية الإسلامية، لتمسكها بحرف النصوص المقدسة ولرغبتها في محاكاة إسلام البدايات – أي جرَّاء العجز العميق عن التمييز بين العصور، وهو العجز الذي يجعل السلفيين المسلمين الأكثر تعصبًا يحيون، في تخيلاتهم، في القرن الأول للهجرة– إنما تميل إلى النظر إلى الدين وكأنه المحرك الأول للعالم، وكأن الإنسانية لم تخرج قط من العصور الوسطى(×). ومن هنا رؤية السلفيين للعلاقات بين

(×) هذا يفسر السبب في فوز أطروحة صمويل هنتنجتون عن «صدام الحضارات» بنجاح مجلجل لدى السلفيين، سواء أكانوا مسلمين أم منتمين إلى ديانات أخرى: فهنتنجتون يفترض عالمًا تحدد فيه الدياناتُ حدود التكتلات الجيوسياسية.

الإسلام والديانات الأخرى وكأنها استمرار للتناوب، المميّز لبدايات الإسلام، بين الحرب والسلم أو الصدام والتحالف، بحسب ما تمليه ظروف التوسع الإسلامي ومتطلباته.

وهذا الموقف الحاكم يفسر واقع أن السلفية الإسلامية قد نظرت إلى النزاع على فلسطين بوصفه حربًا دينية بين اليهود والمسلمين (مع حلفائهم المسيحيين العرب). والقاسم المشترك بين هذا التصور ومعاداة السامية يكمن في النظر إلى العدو على أنه جوهر متمايز كليًّة. وبينما ينظر المعادون للسامية إلى اليهود على أنهم «جنسٌ»، ينظر إليهم السلفيون على أنهم أفراد ديانة. والفارق هو أن السلفية الإسلامية ليست عنصرية، على المستوى المذهبي على الأقل، لأن الدعوة الإسلامية، في رغبتها في تحويل جميع البشر إلى اعتناق الإسلام، دعوة تتوجه إلى جميع الناس بلا تفرقة ؛ والمفهوم النازي عن [الناس] الذين هم دون مستوى البشر (*Untermensch*) غريب عنها تمامًا.

رشيد رضا

أشارت سيلڤيا حاييم إلى التباين بين ظهور أدبيات معادية للسامية بالعربية عند منعطف القرن العشرين، مستوردة من أوروبا من جانب مسيحيين، والإدانة الحازمة التي جرت في عام ١٨٩٨ للمعاداة الأوروبية للسامية، بالارتباط بقضية دريفوس، من جانب رشيد رضا بالذات، الرجل نفسه الذي سوف يصبح فيما بعد الأب الروحي للسلفية الإسلامية العربية الحديثة. وقد نُشرت هذه الإدانة في **المنار**، لسان حال رضا، والتي «قد تكون المطبوعة العربية الأوسع انتشارًا في بلاد المسلمين في زمانها»[٣٤٣].

وفي ذلك العام نفسه، دعا رضا العرب إلى الاقتداء ببعث الأمة اليهودية[٣٤٤].[×] ومع أنه كان قد استشعر أهداف الصهيونيين في فلسطين قبل كثيرين غيره، إلاّ أنه قد دعا، حتى عام ١٩١٤، إلى توصل العرب إلى تفاهم معهم، وذلك للاستفادة من ثروة اليهود الأوروبيين ومعارفهم، بشرط أن لا يحاول الصهيونيون الاستيلاء على فلسطين لإقامة دولتهم فيها[٣٤٥].

(×) تشير الأمة في الاصطلاح الديني الإسلامي إلى جماعة المؤمنين.

على أن حاييم تلاحظ أيضًا في بحثها – باختصار، وللتأكيد على موقف رضا الموازر لليهود – أنه دافع عن اليهود لكي يتمكن من إدانة أقباط مصر المسيحيين إدانة أكثر قسوة: فهو قد آثر اليهود، أحفاد «أنبياء الله»، على الأقباط، الذين كان «الفراعنة، أعداء الله» أسلافهم(٣٤٦). أمَّا نيفل ماندل فهو يبين كيف أن التفاهم بين العرب المسلمين واليهود، كما تصوره رضا، ما كان يمكن له أن يتم إلاَّ في تعارض مع العرب المسيحيين(٣٤٧)، وهو موقف تخلى عنه رضا في عام ١٩١٤، عندما توصل إلى استنتاج أن الصهيونيين ليسوا مستعدين للتخلي عن خطتهم الرامية إلى إقامة دولة(٣٤٨).

ويلاحظ حازم صاغيه أن دفاع رضا عن اليهود وقت قضية دريفوس قد ترافق مع نفوره من الغرب، سواء في شكله المسيحي أم العلماني(٣٤٩). إلاَّ أنه تجب ملاحظة أن رضا كان يُكِنُّ عداوة أكبر للفرنسيين ممَّا للإنجليز ؛ فهو قد أعرب عن احترامه لهؤلاء الأخيرين، على الرغم من كل شيء. ولاستكمال رسم هذه الصورة، دعونا نردف أنه سوف «يجعل العداء للشيعة سمة رئيسية لمدرسته»(٣٥٠)، في نهاية المطاف، بعدَ مروره بمرحلة كان مُعْجَبًا فيها بعلماء فارس الشيعة وبدورهم السياسي.

والحال أن رضا قد صاغ أكثر انتقاداته للشيعة حدة في سياق تصعيد دفاعه عن الوهابيين. والتهليل، الذي أوردناه بالفعل، والذي رحب فيه بظهور الملكية السعودية في عام ١٩٢٦، قد تضمن شجبًا شرسًا للشيعة(٣٥١) – الذين استبشعوا هدم الوهابيين لأضرحتهم. وعندما نقرأ هذا النص اليوم، يصعب علينا محو الانطباع بأنه وثيقة تنتمي إلى أيامنا نحن، فهو قريب الشبه جدًّا بالهجائيات المعادية للشيعة والمعادية للفرس والتي تصدر عن المتعصبين السنّة في العراق الذي تحتله الولايات المتحدة. والحال أن رضا سوف ينحاز بشكل متكرر إلى صف الوهابيين، منخرطًا في مناظرات سجالية مع الشيعة، حتى مع مواصلته التمييز بين الشيعة «المعتدلين» والشيعة «الرافضة» أو «الروافض»(٣٥٢)، (×) وهو تمييز دفعه أحيانًا إلى الخروج على القراء بمقالات ذات نبرة توفيقية أكثر(٣٥٣).

(×) هذا المصطلح التحقيري، الذي غالبًا ما يستخدمه الوهابيون والمتعصبون السنّة للإشارة إلى الشيعة، يستدعي معارضة أنصار علي بن أبي طالب لخلافة أبي بكر الصديق وخليفتيه.

والخلاصة أن المسلم الرجعي المعروف بالشيخ رشيد رضا (وهو «رجعي» بمعنى أنه قد اقترح عودة إلى ماضٍ إسلامي، يشمل خلافة عربية، كان قد انقضى إلى الأبد)، بعيدًا عن أن يرفض بشكل أساسي رهاب الأجانب والعصبوية الدينية أو الطائفية، قد انصاع بالكامل للمنطق الذي يحكم كليهما، بما يعيد إنتاج عقلية قروسطية من حيث الجوهر. وطبيعي أن موقفه حيال اليهود أنفسهم والمسألة الفلسطينية قد تغير بين الأيام التي اتخذ فيها موقفًا من قضية دريفوس وبين موته في عام ١٩٣٥. فرضا، الذي كان في الأصل طيب الاستعداد حيال اليهود، وإن كان أيضًا بشيء من التكرم، وهو الموقف الطبيعي لمسلم حيال المشمولين بالحماية أو الذميين، قد اختار، كما رأينا، اعتبار المشروع الصهيوني في فلسطين عند منعطف القرن مجرد أداة تستخدمها بريطانيا العظمى لتوطيد سيطرتها على المنطقة. وهذه الرؤية للأمور إنما تواصل السيطرة على المقال الذي كتبه ردًا على أحداث سبتمبر/ أيلول ١٩٢٨ في القدس، والتي شكلت مقدمة للأزمة الحادة التي انفجرت في العالم التالي[٣٥٤].

ويوضح رضا في هذا المقال أن اليهود كانوا قد استُخدموا خلال الحرب العالمية الأولى من جانب «الإنكليز»، الذين وعدوهم بفلسطين لكي يكسبوا مساندتهم ثم قاموا بتوطينهم هناك بأعداد كبيرة، سعيًا إلى إثارة فتنة (مصطلح مقصور عادة على الإشارة إلى الصراعات الداخلية فيما بين المسلمين) بين اليهود والعرب. وبعد ذلك بعام، وصل به الأمر إلى حدّ الكشف عن أنه كان قد علم، عشية المؤتمر التأسيسي للمنظمة الصهيونية العالمية في عام ١٨٩٧، بالخطوات التي كان الصهيونيون قد قاموا بها للحصول على تصريح من الحكومة العثمانية باستيطان فلسطين، مضيفًا أنه كان قد التقى بمبادرته الخاصة مع ممثل الحركة الصهيونية في مصر وذلك لتحذيره من عواقب مشروع كهذا[٣٥٥]. فقد قال للممثل الصهيوني إن من شأن العرب تأليف العصابات المسلّحة من البدو لمقاومة مثل هذا الاعتداء على بلادهم[٣٥٦]، وذلك قبل أن يضيف هذه النصيحة التي يقدمها بدافع من الصداقة: «خير لليهود إذا كانوا يريدون أن يكثروا في البلاد العربية (فلسطين وغيرها) ويكونوا فيها أحرارًا آمنين متمتعين بما يتمتع به سائر أهلها من الحقوق المدنية والشخصية أن يتفقوا مع زعماء العرب أنفسهم على ذلك من وسائل ومقاصد، وأرى أن ذلك ممكن ...» [٣٥٧].

وبعد الحرب العالمية الأولى، عندما بدأ تنفيذ تصريح بلفور، عقد رضا – بشهادته هو نفسه مرة أخرى- محادثات مع قادة صهيونيين في مصر وفلسطين، بما في ذلك مذاكرة مع حاييم ڤايتسمان نفسه، رئيس المنظمة الصهيونية العالمية، الذي فكر في المجيء إلى القاهرة للقائه. وقد دعا رضا إلى اتفاق ودي بين «العرب وأبناء عمومتهم العبرانيين»، بل إنه رأى أنه كان قد أثار اهتمام ڤايتسمان باتفاق كهذا. «ثم انقطعت المذاكرة في هذه المسألة لاعتماد الصهيونيين على قوة الإنكليز في إعادة مُلك إسرائيل لهم وكل منهما يمكر بالآخر»[٣٥٨].

وقد طرأ على خطاب رضا عن اليهود تغير حاد في أواخر العشرينيات. فالنص الطويل الذي نشره على حلقتين بشأن المسألة الفلسطينية بعد قلاقل ١٩٢٩ قد أعطى منحنىً جديدًا لعناصر كانت ماثلة في مقاله الذي نشره في العام السابق والذي كان مقالاً عرضيًا أكثر بالأحرى. فقد استمد رضا كلامه من مصادر متباينة، وجَمَعَ بين مزاعم عبرت عن الموروث الإسلامي الأكثر عداوة لليهود (في حين أنه كان قد تزود منذ عهد جد قريب بالتيار الأكثر مؤازرة لليهود في هذا الموروث) واستعارات فاضحة من أحَطِّ تفاهات المعاداة الأوروبية للسامية آنذاك. ونجد بين هذه التفاهات خرافة المؤامرة اليهودية كليَّة الجبروت والتي كان قد عَمَّمَها التوزيعُ الذي لقيه على المستوى العالمي التزويرُ الروسي الشهير المعادي للسامية والمعروف بعنوان **بروتوكولات حكماء صهيون**، الذي لم يستشهد به رضا، مع أنه كان له تأثير خبيث بشكل واضح على نصه (×).

ووفقًا لنورمان ستيلمان، فإن الترجمة العربية الأولى للتزوير الروسي – أو، بالأحرى، للترجمة الفرنسية له والمنشورة في عام ١٩٢١- قد ظهرت في عام ١٩٢٥[٣٦٠]. والحال أن هذه الترجمة، التي قام بها قس ماروني اسمه أنطون يمّين، كانت قد نشرت في القاهرة، كما تشهد على ذلك الوثائق المرفقة بالطلب الذي توجهت به الطائفة اليهودية اللبنانية إلى سلطات الانتداب الفرنسي في سعيٍ إلى حظر النص في لبنان[٣٦١]. والأرجح أن الترجمة التي ظهرت، بحسب دافنه تسيمحوني[٣٦٢]، في يناير/ كانون الثاني ١٩٢٦ في مجلة **رقيب صهيون** الكاثوليكية

(×) هذا الكراس، المُنتحل في جانب منه، كتبه المدعو ماتيو جولوڤينسكي في باريس في ١٩٠٠-١٩٠١، بحسب ما يذهب إليه المؤرخ الروسي ميخائيل ليبيخين. وقد كُتب بطلب من رئيس البوليس السياسي الروسي في فرنسا بهدف التأثير على القيصر. وكان هذا الرئيس أرثوذكسيًا رجعيًا متطرفًا[٣٥٩].

(اللاتينية) المقدسية كانت ترجمة يمّين، وليس الترجمة المفترَضَة التي قيل إن مدير صحيفة **فلسطين** اليومية قد أخرجها – «يبدو» أنه هو الذي أخرجها، بحسب كلام تسيمحوني، دون كشفٍ عن مصدر هذا الافتراض أو مبرره. ويحدّدُ برنارد لويس ما نشرته **رقيب صهيون** بوصفه الترجمة العربية الأولى **للبروتوكولات**، وذلك في كتابه الصادر في عام ١٩٨٦ عن معاداة السامية، وهو يضيف أن النص لم يُنشر في القاهرة إلاّ بعد «سنة أو سنتين» أخريين[٣٦٣]. ولم ينقح طبعات كتابه التالية، على الرغم مما أورده ستيلمان في ١٩٩١.

أمّا تكرار شتيفان فيلد للخطأ نفسه فهو أخطر. ففي نص نُشر في عام ٢٠٠٢ يستشهد بكتاب لويس، والذي من الأرجح أنه قد اعتبره «رصينًا» بدوره، بما يشكل ردًا للمجاملة التي كان لويس قد قدمها له[٣٦٤]، نجد أنفسنا أمام افتراض غريب، إن لم يكن خياليًا، يذهب إلى أنه إذا كان التزوير المعادي للسامية قلّما جرى تداوله في البلدان العربية قبل ١٩٤٨، فإن السبب في ذلك هو أن من ترجموه مسيحيون؛ فأول ترجمة له من جانب مسلم لم تظهر إلاّ في عام ١٩٥١[٣٦٥]. ويبدو أن فيلد لم يخطر بباله التفسير الجديد بالملاحظة: التفاقم الحاد للنزاع على فلسطين في عام ١٩٤٨، عام النكبة والحرب الإسرائيلية – العربية الأولى وأثرها على رواج الأدبيات المعادية للسامية بين العرب.

والحال أن نشر معاداة السامية في العالم العربي لا يمكن قياسه بمجرد المقياس الذي يقدمه توزيع ترجمات **بروتوكولات حكماء صهيون**، مثلما لا يمكن قياسه بهذا المقياس وحده في العالم الغربي الذي ولدت فيه معاداة السامية. ثم إن السخافات المتضمنة في هذا الكراس قد راجت رواجًا أوسع بكثير من رواج الكراس نفسه، إذ أعادت الصحافة الأوروبية نشرها كما أعادت نشرها وترويجها مطبوعات عربية مختلفة. وقد قدم رضا مساهمة حاسمة في رواج هذه السخافات تحديدًا، وكرَّرها باسمه هو في مقاله المنشور في **المنار** في عام ١٩٢٩. والحال أن هذا المقال، وهو تصريح رضا الأوفى الخاص باليهود ومسألة فلسطين، إنما يستحق التوقف والنظر فيه: فهو يقدم صيغة مكثّفة لرؤيته للعالم كما يُعَدُّ نموذجًا أوليًا لما قُدِّرَ له أن يصبح الخطاب المعياري للسلفية الإسلامية حول المسألة

اليهودية، وهو الخطاب الذي طوره بالأخص أولئك المنتمون إلى الحركة الوهابية أو القريبون منها، كما طوره الإخوان المسلمون.

ومقال رضا، المعنون بـ«ثورة فلسطين – أسبابها ونتائجها»[٣٦٦]، يبدأ بوصف اليهود على أنهم أكثر شعوب العالم قاطبة عنادًا وأكثرها عصبية. وهو يقول إن الشعب اليهودي يرفض دمجه في الشعوب الأخرى عندما يجد نفسه في الأقلية ويرفض التعايش مع هذه الشعوب عندما يكون سائدًا، فالتوراة تحث اليهود على محو الشعوب الذين يغلبونها. وقد أرسل الله أنبياء إليهم لهدايتهم ومنحهم امتياز أن يكونوا أول من تلقّى وحيه ؛ لكنهم تمردوا على موسى وقتلوا عددًا من أنبيائهم بعده، فارتدوا إلى الوثنية ونهبوا أملاك الآخرين عن طريق الربا. وقد عاقبهم الله على هذا، فانتزع منهم مُلكهم وأخضعهم للاضطهاد على أيدي المسيحيين إلى أن تمكن بعضهم من الاستفادة من حماية المسلمين لهم وحسن معاملتهم إياهم.

وبعد أن طُرد اليهود من الأندلس مع المسلمين، انتقموا من الكنيسة الكاثوليكية بنشر التفكير الحرّ، الذي كانوا قد أخذوه عن ابن رشد، في كل أرجاء أوروبا. والماسونية بدعة يهودية وإحدى الأدوات التي يستخدمها اليهود في سعيهم إلى إعادة إقامة دولة يهودية وإعادة بناء هيكل سليمان في القدس. والنظام المصرفي الغربي بدعة يهودية هو الآخر ؛ وهو يشكل الوسيلة التي نجح بها اليهودُ في ممارسة نفوذ حاسم على البلدان الرأسمالية. وقد تمكن اليسوعيون، أعداؤهم الألداء، من مكافحتهم في البلدان الكاثوليكية، لكن اليهود تمكنوا من إلحاق الهزيمة بالكنيسة الأرثوذكسية بنشرهم الإلحاد في روسيا ثم أقاموا البولشفية هناك. وقد تمكنوا، بالمثل، من جعل تركيا المسلمة بلدًا ملحدًا (التلميح هنا إلى دور الماسونيين في حركة تركيا الفتاة) [٣٦٧].

ويحاول اليهود إقامة دولتهم الدينية في فلسطين لتمهيد السبيل أمام مجيء المسيح، الذي ينتظرونه منذ آلاف السنين. والواقع أن هذا المسيح هو المسيح الدجال ؛ وسوف يقتله المسيح الحق، عيسى بن مريم، الذي ينتظر مجيئه المسلمون والنصارى. وعلى الرغم من الاتفاق بين المسلمين والنصارى في الشأن الإلهي، فإن اليهود قد نجحوا في استخدام الدول المسيحية ضد المسلمين (التحول في الرؤية

بين هذا النص وسابقه جدير بالملاحظة). وبما أن اليهود قد تعبوا من الانتظار الذي لا ينتهي فقد قاموا، تحت تأثير المفكرين الأحرار المتشككين في الأخرويات الدينية، بإيجاد الحركة الصهيونية سعيًا إلى تحقيق حلمهم.

واليهود أحد أوسع الشعوب نفوذًا في العالم ؛ وهم أكثر إصرارًا اليوم لأنهم أصبحوا أقوى مما في أي وقت مضى، فهم الآن «سدنة هيكل المعبود الأكبر للأمم والدول العظمى وهو المال، وهم الذين استعبدوهم به». وبفضل هذه الإمكانات المالية، فازوا بـ«النفوذ والصحف والقدرة على الدعاية التي تقلب الحقائق وتُلبس الحق بالباطل». على أن قوتهم الاقتصادية والسياسية لا يدعمها جبروت عسكري، وهذا هو السبب في اعتمادهم على قوة الدولة البريطانية.

ويشدِّد رضا على أن اليهود يتميزون بالكفاءة في القطاع المالي، ولكن ليس في الزراعة أو الفنون العسكرية – وهي تيمة عزيزة على أفئدة عدد من المنظرين الصهيونيين أيضًا، وكان تغيير هذا الوضع، في نظرهم، سببًا بين أسباب استيطان فلسطين. لكن رضا يرى، على العكس من ذلك، أن هذا الوضع غير قابل للتغيير. فالشيخ يؤكد أن اليهود جد حريصين على الحياة، مستشهدًا في ذلك بالقرآن، في حين أن العرب أوفر عددًا كما أن خوضهم المعارك قد جعلهم أشد بأسًا. وهو يقول، علاوة على ذلك، أن بريطانيا العظمى سوف تسعى إلى تجنب استثارة عداء العرب كافة والمسلمين كافة. ثم إن الصهيونيين، باستعجالهم بدء الحرب، قد اقترفوا خطأً خطيرًا.

ويبدأ رضا الجزء الثاني من مقاله(٣٦٨) بجزيل الثناء على الإنجليز، الذين يفضلهم على جميع الدول الاستعمارية الأخرى، خاصة البلدان «اللاتينية»، وذلك للاحترام النسبي الذي يبدونه للشعوب التي يحكمونها ولبراجماتيتهم في هذا الصدد. ويؤكد أنه لهذا السبب لم يكن انحياز الإنجليز إلى اليهود في فلسطين ناشئًا عن تصريح بلفور – فما أكثر الوعود، في رأيه الساخر، التي قطعوها على أنفسهم ثم انتهكوها، خاصة الوعود التي قطعوها على أنفسهم للعرب، خلال الحرب العالمية الأولى! – بل كان هذا الانحياز ناشئًا عن أن اليهود يبدون الآن أقوى من العرب. وسوف يتعين على العرب استعراض قوتهم، وهي أقوى من قوة اليهود، كيما يتسنى لهم دفع البريطانيين إلى تغيير موقفهم.

ويؤكد رضا أن الإنجليز والفرنسيين خاضوا حربًا دعائية جد ماهرة خلال الحرب العالمية الأولى، مصورين أنفسهم في صورة المدافعين عن حرية الأمم واستقلالها. وهكذا خدعوا الرئيس الأميركي ويلسون، الذي هب إلى مساعدتهم، كما خدعوا الاشتراكيين الألمان الذين ثاروا على حكومتهم. وقد سقط العرب في المصيدة نفسها ودفعوا ثمنًا غاليًا لذلك، حتى وإن كانت السيطرة التي فُرضت عليهم تتخذ مظهر «انتداب» مؤقت. والظلم الذي اقترفه البريطانيون في فلسطين أسوأ من أي ظلم آخر، فهو يتمثل في توطين شعب جديد متباين الأصول في بلدٍ على حساب سكانه الأصليين. إلاً أنه بما أن الإنجليز شعبٌ «أفضل من جميع شعوب الأرض عزيمة ووحدة وأثرة وذكاءً وإقدامًا وثباتًا واعتزازًا بنفسه»، فإنه يظل من الممكن إقناعهم بحقوق العرب المشروعة ودفعهم إلى تغيير سياسة حكومتهم.

والحال أن العرب والشعوب التي انحدروا منها قد مثلوا في أحد الأوقات الحضارة الأكثر تقدمًا في العالم. وقد تمكن الإسلام من توسيع إمبراطوريته بمعدل استثنائي لأن العرب كانوا أكثر الفاتحين عدلاً ورحمة (يستشهد رضا بجوستاف لوبون تأييدًا لهذا القول) (٣٦٩). وقد بدأ نجمهم في الأفول عندما تعرضت المبادئ الدينية ومبدأ الشورى التي تأسست عليها الدولة التي أسسها النبي محمد للخيانة بعد موت علي، آخر الخلفاء الراشدين الأربعة ؛ فعندئذ، قامت سلطة ملكية عائلية وراثية، بثت الفُرقة في صفوف العرب. وقد ساعد الفرسُ على إضعافهم، فاختاروا المذهب الشيعي لهذا الغرض. ويوضح رضا أنه لهذا أمكن لشعوب همجية كالتتر وأبناء عمومتهم الترك أو البربر إخضاع أجزاء من إمبراطورية الإسلام تحت سيطرتهم، الأمر الذي دشن في نهاية الأمر أفولها وهزيمتها. بل إن الترك قد حاولوا الاستعاضة بـ«لغتهم الهمجية» عن عربية القرآن وانتهى بهم الأمر إلى رفض كل من القرآن ولغته.

والحال أن شبه الجزيرة العربية، قلب العالم العربي والإسلامي، هي وحدها التي تمكنت من صد السيطرة عليها من جانب غير العرب. والمملكتان العربيتان الوحيدتان المستقلتان حق الاستقلال موجودتان هناك، مملكة الحجاز ونجد وإمامة اليمن. على أن المسألة الفلسطينية، وهي المحرك ليقظة عربية، كانت مصدر إلهام

لحركة تضامن عظمى بين العرب والمسلمين كافة. ويجري وضع موارد العرب الطبيعية في وجه موارد اليهود النقدية: وهذه الثروات الطبيعية تشمل الثروة المعدنية لأراضيهم الشاسعة، لكنها تشمل أيضًا أعدادهم وأعداد المسلمين الآخرين، الأعظم بكثير من أعداد اليهود. والأمل معقود على إدراك الشعب الإنجليزي لهذه الحقائق وإحداثه تغييرًا في سياسات قادته.

ويعتمد اليهود اللادينيون على بريطانيا العظمى في إعادة مُلك سليمان وهيكله، لكن دين الإنجليز ومصالحهم سوف تقودهم إلى الانحياز للعرب، مسلمين ومسيحيين على حدٍّ سواء. ويعتمد اليهود المتدينون على بشارات أنبيائهم، لكن هذه البشارات مبهمة ومقيَّدة بمجيء المسيح ؛ على أن المسيح قد جاء بالفعل وإن كان اليهود لم يعترفوا به. وقد أفصحت بشارات محمد عن الأمور بشكل أوضح: فهو قد حَذَّر من أن اليهود، حال مجيء المسيح الدجال، سوف يعتصبون له ويقاتلون المسلمين والنصارى، لكنهم سوف يُخذلون ويُغلبون على أمرهم. ويمضي رضا إلى الاستشهاد بحديث لمحمد يومئ إلى هذه البشارة، وهو حديث سوف يستحضره بشكل متكرر اعتبارًا من عام ١٩٢٨ فصاعدًا: «تقاتلكم اليهودُ فتُسَلَّطونَ عليهم حتى يقول الحجر: يا مسلم هذا يهوديٌ ورائي فاقتله!».

وفي عام ١٩٣٣، أصدر الشيخ رشيد رضا فتواه الأولى حول المسألة الفلسطينية، ناهيًا جميع المسلمين عن بيع أراض في فلسطين لليهود ومشيرًا إلى أن مثل هذه المبيعات تعني خيانة الإسلام والأمة العربية والتواطؤ مع الفتح الصهيوني. وقد أضاف أنه «يجب على كل مسلم أن يبذل كل ما يستطيع من جهد في مقاومة هذا الفتح»[٣٧٠]. وفي ذلك العام نفسه وُجِّه إليه من جانب عربي مقيم في برلين سؤال عن اليهود ذي نبرة معادية للسامية عداءً سافرًا ؛ ومن الواضح أن هذا كان انعكاسًا لآراء السلطات النازية الجديدة (على الرغم من أن المقتطف القصير من السؤال المنشور في المنار لا يشير إلى هذه السلطات الجديدة إشارة مباشرة). وتستعيد فتوى رضا التيمات التي أوردناها بالفعل، لكنه يطوِّر بشكل خاص الفكرة التي تذهب إلى أن الله كان قد استخدم «قوتهم [قوة اليهود] في التدبير المالي والمكر والكيد السري (كالماسونية)» لينتقم من الشعوب الأوروبية التي كانت قد استخدمت دين المسيح لنقيض ما جاء به[٣٧١].

وبهذا الشكل، يضيف رضا (بشكل يدعو إلى الاستغراب بما يكفي)، أن اليهود قد أضعفوا المسيحية وساعدوا الإسلام بذلك على البقاء ؛ فلولا قيامهم بهذا الإضعاف، لتمكن الصليبيون من محو الإسلام، ولما كان بوسع الحضارة التي كان الإسلام قد نفخ فيها من روحه أن تزدهر في الشرق أو الأندلس وأن تواصل تغلغلها في الغرب. والأوروبيون يواصلون إساءة استخدام منجزات الحضارة ويواصلون إبادة بعضهم للبعض الآخر ؛ فاليهود، مستخدمين البولشفية في الشرق والرأسمالية في أوروبا الغربية، يتآمرون ضدهم. وبقوة المال والعلم، ثلوا عرش السلطان البابوي الذي كان يضطهدهم و، عبر الشيوعية، قوضوا سلطان القياصرة. كما أنهم ساعدوا جماعة تركيا الفتاة على تقويض سلطان «الخلافة التركية» – آملين، في هذه الحالة، فتح فلسطين.

وتظهر هنا تيمة نازية بشكل نموذجي. إذ يقال إن اليهود قوضوا ألمانيا في الحرب العالمية (الأولى) «بما نفثوه من سموم الثورة» في الجيش والقوات البحرية الألمانية وباستخدامهم قوتهم المالية ومكرهم في دفع الولايات المتحدة إلى دخول الحرب إلى صف أعداء ألمانيا، ثم بمحاولتهم نشر الشيوعية في ألمانيا عند نهاية الحرب. ومعارضتهم المريرة لألمانيا ليست علامة من علامات الانتقام الإلهي، كما في حالة روسيا والبلدان اللاتينية، بل هي خدمة قدموها لإنجلترا في مقابل الوعد الذي قطعته على نفسها بتسليمهم فلسطين، إلاَّ أنه في حين أن «الشعوب اللاتينية والجرمانية» قد بدأت الانتقام من اليهود، فإن الأنجلو – ساكسون يواصلون الانتصار لهم. على أن بريطانيا العظمى إذا ما سمحت لهم بتحقيق مشروعهم في فلسطين فإنها سوف تعجل بسقوطهم وسقوطها هي نفسها، لأن ذلك سوف يثير نقمة العرب ويعجل بالإحياء العربي.

ونهجُ الحجاج هذا يلقي الضوء على التعليق، ذي الظلال الموحية بالدمار، والذي كَتبه رضا على سبيل تقديم لتقريرين نُشرا في **المنار** في عام ١٩٣٤ حول المشكلات التي خلقتها حكومة هتلر للكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية في ألمانيا[٣٧٢]. فهو يصف هنا «الشعب الجرماني» بأنه «أرقى شعوب أوربة بل العالم البشري كله في جميع العلوم الكونية وفنون الحضارة» ويوضح أن «حكومته تحاول التفلت والتفصي من هذه الديانة الملفقة» المخالفة للعلوم، وذلك على الرغم

مما تتمتع به الكنيسة من قوة عظيمة. فالحال أن «حكومته النازية الجديدة» سوف تثبت أنها أقوى، شأن الحكومة الشيوعية الروسية والحكومة التركية، اللتين نالتا من ديانات أكثر رسوخًا في بلديهما[٣٧٣].

والخلاصة أنه مع أن رضا لم يكن بإمكانه تأييد المذهب النازي، لأنه يتعارض تعارضًا واضحًا مع إيديولوچيته هو - ومن وجهة نظر دينية مسلمة، كان مما من شأنه أن يكون طبيعيًا بدرجة أكبر بالنسبة له أن يعبر عن تضامنه مع الكنائس في نزاعها مع النازية اللادينية، وهو ما فعله المسلمون المنتمون إلى التيار الليبرالي التغريبي - قام مع ذلك بشرعنة تعاطفه مع النازية بالتعامل معها على أنها أداة لمشيئة الله ؛ فهي تستبعد الهرطقات والمعتقدات الباطلة، وبينها الصيغ الفاسدة التي دخلت على الإسلام، ومن ثم فهي تمهد السبيل أمام الانتصار النهائي للوحي المحمدي. على أننا يجب أن نلاحظ الفرق بين موقف رضا العطوف بالأحرى حيال النازية، وهي عدو لليهود كان يفرض أيضًا سيطرته على الكنائس المسيحية، والذم الذي اعتاد توجيهه إلى الكمالية والشيوعية الروسية، وكل منهما عدو سافر للإسلام في الأراضي الواقعة تحت سيطرته. وهذا الفرق الحاسم أساسيٌّ لفهم التعاطف، الذي يشكل مفارقةً غريبة من وجهة نظر دينية صرفة، والذي أحسَّ به السلفيون الإسلاميون عمومًا حيال النازية، سواء أكان ذلك في الفترة النازية أم فيما بعدها.

وفي واحد من النصوص الأخيرة التي كتبها رضا، وهو نص يرجع إلى عام ١٩٣٥، يعيد الرجل التأكيد على أفكاره بشأن المسألتين اليهودية والفلسطينية، داعيًا العرب المسلمين بإلحاح متزايد إلى الاقتداء بمثال اليهود وذلك بالاتحاد إلى الدرجة التي تسمح بتركيز القوة الضخمة المتوافرة لديهم ودق إسفين بين البريطانيين واليهود وإلحاق الهزيمة بالعدو اليهودي. وهو هنا يكرر اللحن الرئيسي للنظرة الإسلامية السلفية بشأن المسألة الفلسطينية وجميع النزاعات الأخرى مع من يُنظر إليهم على أنهم أعداء للإسلام: «إذا كنا نريد أن نحفظ وطننا وأمتنا من استيلاء اليهود علينا بقوة الدين المعنوية، فيجب علينا أن نتبع فيه سيرة سلفنا الذين انتصروا عليهم في العصر الأول [للإسلام] وأخرجوهم من جزيرة العرب»[٣٧٤].

وقد نُشر آخرُ نص لرضا عن فلسطين قبل أربعة أشهر من موته. وهو هنا يهب إلى الدفاع عن «الزعيمين المجاهدين»، صديقه الحميم شكيب أرسلان ومحمد أمين الحسيني، حيث كان يَعتَبرُ الأخيرَ «صديقي وتلميذي»[٣٧٥]. وكانا قد تعرَّضا كلاهما للهجوم في فلسطين نتيجة لحادث سوف نناقشه فيما بعد. وهنا يشيد رضا إشادة مدوية بالحسيني، حامدًا الله على أنه وهب فلسطين زعيمًا رائعًا كالمفتي الأكبر، الذي كان قد نجح في كسب مكانة رفيعة على مستوى العالم الإسلامي[٣٧٦]. وقد مات رضا في أغسطس/ آب ١٩٣٥: ومن ثم فإن العمر لم يمتد به ليشهد ثورة ١٩٣٦ في فلسطين أو تصاعد اضطهاد اليهود في ألمانيا والذي بدأ منذ عام ١٩٣٨ فصاعدًا، أو الحرب العالمية الثانية والمحرقة. والحال أن صديقيه الحميمين قد رأيا كل ذلك رأي العين.

شكيب أرسلان

كان الصديق الحميم لرضا شكيب أرسلان، وهو درزي وأمير (إقطاعي) من لبنان، أصغر سنًا من رضا بأربعة أعوام. وقد امتد به العمر بعد رحيل رضا إلى ما يزيد عن عقد من الزمان (مات في عام ١٩٤٦)، ومن ثم فقد كان معاصرًا لجميع الأحداث التي ذكرناها للتوّ. ثم إنه قد شهدها من نقطة مراقبة، بما أنه كان مقيمًا في سويسرا، في قلب أوروبا نفسه. ويشبه أرسلان شخصية روائية مصاغة وفق نموذج تاريخي، هو نموذج المغامر السياسي الدولي الذي يتمكن، في خضم حياة عامرة بالأحداث إلى أبعد حد، من عقد صلات مع الكثير من الأطراف السياسية جد المتباينة أو حتى المتناحرة: فمدى صلات أرسلان يمتد من الشيوعيين إلى النازيين. والحال أن هذا الرجل، المثقل دومًا بالديون، كان واحدًا من أولئك الأرستقراطيين الذين كانت موارد دخلهم الخاصة قد نضبت – نتيجة للحرب العالمية، في حالة أرسلان. ومن ثم فقد كان مضطرًا إلى طلب الإعانات المالية من رعاة أو حكومات ثرية.

وكان أرسلان، أولاً وأساسًا، مقلِّدًا للأفغاني[٣٧٧]. فهذا الرجل السنيُّ عن اختيار دينيٍّ وسياسيٍّ[٣٧٨] – وهو، في هذا أيضًا، يشبه الأفغاني الشيعي، الذي كان مرنًا بما يكفي لأن يصبح سنيًّا خدمةً لقضيته– كان قد دافع في البداية عن الوحدة

الإسلامية، ضمن إطار الدولة العثمانية، مقتديًا في ذلك بمثال كل من الأفغاني وعبده. وباسم الجامعة الإسلامية، قطع شوطًا بعيدًا في تأييده لأنصار المركزية المنتمين إلى جماعة تركيا الفتاة والذين استولوا على السلطة في اسطنبول في عام ١٩١٣ للوقوف في وجه النضالات العربية الداعية إلى اللامركزية الإدارية. وقد تعرَّض جراء ذلك إلى نقد حامي الوطيس، من جانب رضا نفسه، بين آخرين(×).

ومن المؤكد أن أرسلان قد طرأ على موقفه تغير، بعد زوال الدولة العثمانية، حيث أيَّدَ نضالات العالم العربي في سبيل الاستقلال – ضد الاستعمارات من جانب أوروبا المسيحية، هذه المرة. إلاَّ أنه إن كان برز الآن كمدافع عن القومية العربية، فإنه قد استمر مدفوعًا بالدرجة الأولى بنزعة الجامعة الإسلامية[٣٨٠]. ولابد من أن نضيف أن هذا قد سَهَّلَ الدور البارز الذي لعبه في حشد التأييد للنضالات في سبيل الاستقلال في بلدان المغرب، والتي كان من الوارد أن تبث فيه النزعة القومية العربية بذور الفُرقة بين العرب والبربر، في حين أن الإسلام قد وحدهم في معارضتهم للاستعمار الفرنسي.

وقد أصبح أرسلان، شأن صديقه رضا، حليفًا للسعوديين: بل إن ابن سعود قد منحه الجنسية السعودية، فحل بذلك المشكلات التي كان مضطرًّا إلى مواجهتها في الحصول على وثائق السفر، وهي مشكلات عَقَّدتها علاقتهُ المتوترةُ بالسلطات الاستعمارية الفرنسية في لبنان[٣٨١]. والحال أن أرسلان الذي دُعيَ إلى مؤتمر مكة في عام ١٩٢٦ – وهو أمر بديهي، بما أن رضا نفسه كان مُكَلَّفًا بتوجيه الدعوات، كما رأينا – قد انتُخب عضوًا في اللجنة الدائمة التي أنشأها المؤتمر، وذلك على الرغم من عدم تمكنه من حضوره. وقد زار المملكة السعودية لأول مرة في عام ١٩٢٩، وأدى حجه إلى مكة في الوقت نفسه. وقد «وجد» في شخص الملك السعودي عبد العزيز، الذي التقاه لدى وصوله إلى جده، «بطله للمستقبل

(×) في رسالة مهمة إلى رضا، مؤرَّخة في ١٥ مايو/ أيَّار ١٩٣٥، عاد أرسلان إلى هذه المناظرة ؛ فقد جادل بانه كان على حق وبأن من عاب عليه من العرب موقفه كانوا مخطئين، إذ أنه كان قد حذرهم من أن «نتيجة انشقاقكم عن الترك هي تمكين للإنجليز وللفرنسيس من اقتسام البلاد العربية، وتمكين اليهود من فلسطين»[٣٧٩]. وهذه حجة شُبهة فهي تعني أنه لو كان العرب قد أبدوا التضامن مع الترك، لتمَكَّنَ التركُ من الحفاظ على إمبراطوريتهم الشرقية. وهذا غير صحيح بالمرة، ناهيك عن واقع أنه يتستر على الاضطهاد المتنامي، غير المحتمل بشكل متزايد، والذي كان الترك ينزلونه بالعرب.

العربي»[٣٨٢] ؛ فأصبح واحدًا من المعجبين الخانعين الكثيرين بالملك، معربًا عن أمله في أن يتوصل إلى حكم العالم الإسلامي قاطبة. وقد واصل تبجيل الملك حتى نهاية حياته، وهو شعور عزز منه امتنانه للمساعدة المالية التي منحها عبد العزيز له[×].

وقد عاش أرسلان في أوروبا، في جنيف أساسًا، من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الثانية، حيث لم يعد إلى بيروت إلاّ قبيل موته في عام ١٩٤٦. وهكذا كان وسيطًا مناسبًا إلى حد بعيد بين حركة الجامعة الإسلامية والدول الفاشية. وهنا أوجز ويليام كليفلاند دوره إيجازًا دقيقًا:

> لعب [أرسلان] دورًا مركزيًا في تنظيم التفاعل بين الرغبات الألمانية والإيطالية في إقامة نظام عالمي جديد وسعي العرب إلى الاستقلال .... وقد اجتمعت درايته بالدبلوماسية الأوروبية مع إحساسه بأن له رسالة شخصية وشعوره بأهميته الخاصة لإجباره على تولي دور المفاوض الرئيسي. فقد رأى أنه الوحيد القادر على دفع ألمانيا نزيهة إلى تحالف، وأنه الوحيد الذي يمكنه تحجيم إيطاليا طموحة طموحًا سافرًا، تأمينًا لأفضل مصالح القضية العربية – الإسلامية. والواقع أنه لم يكن بإمكانه لا هذا ولا ذاك. وقد أصبح أسير وضع جد معقد بحيث يتعذر عليه معالجته، فوصل به الأمر، في النهاية، إلى فقدان المرونة التي كانت قد أعطته قدرًا من القوة[٣٨٤].

واعتبارًا من السنوات الأولى نفسها للنظام الفاشي في إيطاليا، قام أرسلان بتنمية اتصالاته بموسوليني. فقد اجتمع به عددًا من المرات على أمل نيل تأييده للقضايا العربية في الشرق الأوسط، بينما دعا، دون طائل، إلى اتفاق إيطالي مع الوطنيين الليبيين[٣٨٥]. وقد امتنع عن توجيه النقد علنًا إلى إيطاليا حتى قمعها الوحشي لحركة الاستقلال الليبية الذي بلغ أوجه في أوائل الثلاثينيات، وأجبره على أن يشجب على الملأ «الفظائع الإيطالية في ليبيا» وعلى الدعوة إلى تعبئة مناهضة

(×) في روايته للقائه الأول، في عام ١٩٢٩، مع عبد العزيز، والذي حضره أرسلان، لا يخفي فوزي القاوقجي، الذي جاء به أرسلان إلى الحجاز للمساعدة في تدريب جيش الملكية السعودية، احتقاره للملك؛ وهو يصوره على أنه مفتون بنفسه ومستريب بطبيعته. وقد أطلع عبد العزيز ارسلان على رؤيته للعالم باللهجة النجدية البدوية ؛ ويؤكد لنا القاوقجي أن ارسلان لم يفهم كلمة واحدة مما قاله. وقد أغدق الملك الثناء على الإنجليز، مبررًا تعاونه معهم، الأمر الذي أزعج القاوقجي إزعاجًا عميقًا[٣٨٣].

لروما. على أنه، آنذاك أيضًا، حافظ على اتصالاته بموسوليني من خلال صديق مشترك.

والحال أن الاحتجاجات المناوئة لإيطاليا والتي ترتبت في العالم الإسلامي والعربي على هذا القمع قد دفعت نظام موسوليني إلى اتخاذ تدابير توفيقية في ليبيا بعد قمعه الدموي للثورة هناك. وقد اعتمدت روما على أرسلان في مصالحة العرب معها. وبحلول عام ١٩٣٣، كان الأمير يشير بالفعل إلى «التغيرات في الطريقة التي تحكم بها [إيطاليا]» ليبيا. وفي فبراير/ شباط ١٩٣٤، ذهب إلى روما، حيث اجتمع بالدوتشي، بما يشكل إنهاءً للفاصل الذي افتتحه شجبهُ للاستعمار الإيطالي. والأسوأ من ذلك أن أرسلان كان متواطئًا في الغزو الإيطالي للحبشة والذي بدأ في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٣٥: فقد حاول إقناع العرب بمساندة العدوان أو، على الأقل، التمسك بالحياد، وذلك بدعوى أن الإيطاليين لهم موقف حيال المسلمين أفضل من موقف الأحباش، كما بينت ذلك معاملتهم الطيبة، في زعمه، لمسلمي إريتريا. وهكذا عزز جهود موسوليني في تصوير نفسه على أنه «حامي الإسلام» (موسوليني هذا نفسه الذي قال لحاييم ڤايتسمان وناحوم جولدمان إنه صهيوني!) [٣٨٦].

وقد خسر أرسلان الكثير من اعتباره في العالم العربي جرّاء اعتماده هذا الموقف. وانحدرت سمعته إلى حضيض جديد مع الفضيحة التي فجرتها رسالةٌ كتبها إلى المفتي أمين الحسيني، قال فيها إنه قد وَعَدَ بالقيام بحملة دعائية لصالح إيطاليا في العالم العربي، وذلك في مقابل دعم موسوليني للقضية العربية في فلسطين. وقد نُشرت صورة زنكوغرافية لهذه الرسالة في أبريل/ نيسان ١٩٣٥ في **الجامعة الإسلامية**، وهي صحيفة كانت تصدرها المعارضة الفلسطينية للمفتي، وذلك بهدف التشهير بكل من المفتي وصديقه أرسلان[٣٨٧]. وقد رد الأمير على ذلك بقوة، شاجبًا الرسالة على أنها رسالة مزورة: إذ قال، محتجًّا، إن خط اليد ليس خطه، بينما تضمن النص أخطاء إملائية لا يمكن لعالم مثقف مثله الوقوع فيها.

وفي النهاية، نجح أرسلان في قلب الرأي العام ضد المشهرين الفلسطينيين به وذلك باتهامهم بأنهم يعملون لحساب الإنجليز واليهود. وقد كتب مقالات كثيرة بهذا المعنى، برَّر فيها أيضًا موقفه حيال روما. على أن مضمون رسالته إلى المفتي،

في رأي المؤرخ ظاهر الحسناوي، وهو أستاذ بليبيا، إنما لا يدع «أي مجال للشك في صحتها». ويرى الحسناوي أن من الأرجح أن النسخة الأصلية للرسالة قد أمليت على من قام بإعادة نسخها، وهذا من شأنه أن يفسر اختلاف خط اليد ووجود الأخطاء الإملائية فيه(٣٨٨).

وكان راديو باري، وهو محطة إذاعة بالعربية أنشأها النظام الفاشي الإيطالي في عام ١٩٣٤، قد بدأ في بث نشرة إخبارية يومية بالعربية في أبريل/ نيسان ١٩٣٥. ومن وقت إلى آخر، كان هذا البث يتضمن تصريحات لشكيب أرسلان، ممالئة لإيطاليا. وعلى خلفية الحملة الوحشية التي كانت إيطاليا موسوليني تخوضها في الحبشة، وهي حملة زادت من تلويث صورتها الملوثة بالفعل في العالم العربي، أدت تصريحات أرسلان مرة أخرى إلى ثلم سمعته. والحال أن موقفه تجاه إيطاليا، المتعارض مع اتخاذه مظهر المدافع عن معاداة الاستعمار، قد غذّى الشكوك في أنه قد باع نفسه لروما. على أن ويليام كليفلاند يؤكد أن الإعانات المالية الإيطالية والألمانية التي حصل عليها أرسلان قد ذهبت على وجه الحصر تقريبًا إلى تمويل نشاطاته السياسية ؛ ويؤيد ذلك واقعُ أن الأمير كان يمر بأزمة مالية قاسية، في حياته الخاصة(٣٨٩). ومن المؤكد أنه كان بمقدوره «بيع نفسه» لو أراد، لكنه كان قد رفض منصبًا ديپلوماسيًا سعوديًا عرضه عليه الملك عبد العزيز. ولذا فمما لا شك فيه أن موقفه قد قررته أساسًا رؤيتهُ السياسية، مصحوبة في ذلك بجرعة ملحوظة من الواقعية السياسية البراجماتية.

وقد وجد أرسلان أن من الأيسر عليه تبرير علاقته بألمانيا، لأن الألمان لم يكونوا متورطين في حرب في العالم العربي. وكان قد عقد، منذ الحرب العالمية الأولى، علاقات مع برلين لفت الانتباه إليها مفتخرًا ؛ وقد حافظ على هذه العلاقات فيما بعد، فسعى إلى تطويرها بعد صعود هتلر إلى سدة السلطة. على أن عزوف الحكومة النازية الجديدة عن الاصطدام بلندن وباريس، كما رأينا بالفعل، قد جعلها متحفظة إلى أبعد حدٍّ في علاقاتها مع أعداء الدولتين الاستعماريتين العرب في أعوام النظام الأولى. وهكذا نجد أن أرسلان، الذي سافر إلى برلين في عام ١٩٣٤ على أمل التمكن من لقاء هتلر، لم يستقبله لا الفوهرر ولا أي أحد آخر من القادة

النازيين[٣٩٠]. وقد تغير الوضع فيما بعد، لكن برلين وجدت محاورين عربًا أهم من شكيب أرسلان، الذي اعتبرته صنيعة لروما.

ولم يكن أرسلان نازيًا قط، وذلك لسبب وجيه: فهو كان من أنصار الجامعة الإسلامية ومع أنه لم يكن قط متطرفًا في تدينه، فإنه قد تبنى إيديولوچية شبيهة برؤية صديقيه رشيد رضا وعبد العزيز السلفية. والحال أن انتقاداته الإيديولوچية للنازية ومحاولاته التباعد عنها إنما تنبع من هذا الاختلاف، الذي كان مفهومًا جيدًا ومقبولاً من جانب كل من برلين وحلفائها المسلمين. وهكذا فإن مراجعة أرسلان النقدية في عام ١٩٣٥ لكتاب ألفرد روزنبرج **أسطورة القرن العشرين**، والتي ظهرت في مجلة **لا ناسيون آراب**، وهي مجلة أصدرها بالفرنسية في چنيف لجمهور قارئ مغربي أساسًا، قد جاءت بشكل طبيعي جدًا من طرفه. وعنوان مراجعة الكتاب يشير بحد ذاته وبشكل واضح إلى أنها نقد نابع من نوايا ودية تجاه الدولة النازية: «ألمانيا لن تكسب شيئًا من مثل هذه الاستعراضات. ما الضرر الذي ألحقه المسلمون والآسيويون في أي وقت بألمانيا ؟» [٣٩١]. وقد انتقد أرسلان روزنبرج لتأييده الحفاظ على وجود بريطاني في الهند والسويس كحصن أوروبي ضد الآسيويين والمسلمين !

وبالمثل، نجد أن أرسلان عندما كتب في **لا ناسيون آراب** في عام ١٩٣٨ أن العرب ليسوا بحاجة إلى المذهب الاشتراكي القومي [النازي] لكي يتصدوا للسيطرة الأجنبية، وأن الإسلام، لأنه ليس عقيدة عنصرية، يجيز لليهود والمسيحيين الاحتفاظ بعقيدتهم، كان يقول ببساطة ما هو واضح، من زاوية نسق مرجعياته الإيديولوچية الخاص. والحال أن كليفلاند إنما يبالغ في التساهل حين يستشهد بهذه التصريحات لكي يميز مواقف أرسلان عن معاداة السامية[٣٩٢]، بينما يحيل إلى هامش مناقشته لواقع أن الأمير لم يتردد في تأييد النظرية القائلة بوجود مؤامرة عالمية يهودية في الصحافة العربية[٣٩٣] (وهو أمر يصعب أن يكون مفاجأة لأي مطلع على المقالات التي نشرها رضا، أستاذ أرسلان، عن الموضوع نفسه).

ويُبدي كليفلاند تساهلاً غير جائز مرة أخرى عندما يستشهد برسالة مؤرخة في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٣٩ كتبها أرسلان إلى نوري السعيد ينفي فيها أنه مؤيد لهتلر[٣٩٤] ؛ ويفعل بشير نافع الشيء نفسه عندما يستشهد بالرسالة نفسها

كدليل على أن الأمير، في حثه رئيس الوزراء العراقي على اتخاذ موقف حيادي في الحرب العالمية الثانية، كان يعبر عن موقفه الخاص[٣٩٥]. فهل كان من المتوقع أن يصرح أرسلان، المتمرس بالتاكتيك، لنوري السعيد، جد الممالئ للبريطانيين، بأنه يؤيد هتلر وأن يطلب إلى السعيد القيام بهذا الشيء نفسه ؟ الواقع أنه ما من هدف سوى إقناع رئيس الوزراء العراقي بعدم الانحياز إلى لندن ضد برلين يمكن، من الناحية المنطقية، أن يكون قد فكر فيه الرجلُ الذي كان قد أوضح، باسم الواقعية، أن من الضروري عقد تحالف مع موسوليني دون المطالبة أولاً بانسحابه من ليبيا. وهذا الرجل هو، على أي حال، الرجل نفسه الذي كان أول شخصية في العالم العربي تزور برلين زيارة فازت بأوسع إعلان عنها (أعلن راديو برلين عن الزيارة)، بعد ثلاثة أسابيع من نشوب الحرب[٣٩٦]، وهو الذي كتب إلى أمين الحسيني في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٢ حاثًا إياه على إعلان تأييده للمحور[٣٩٧]، في وقت كان المفتي لا يزال يحاول فيه مقايضة مساندته السياسية ببعض المكاسب.

كما أن العام الذي شهد صدور كتاب كليفلاند قد شهد ظهور بحث فيلد عن الاشتراكية القومية [النازية] في الشرق الأدنى والذي كرَّرنا الاستشهاد به. وتكمن الأهمية الرئيسية لنص فيلد في عرضه التفصيلي للترجمات العربية لكتاب **كفاحي**. وفي سياق إيراده الوفير لمقتطفات من الوثائق الموجودة في الأرشيفات النازية، يكشف فيلد أن أرسلان شرع بترجمة الإنجيل الاشتراكي القومي إلى العربية في ١٩٣٨، بطلبٍ من وزارة الرايخ لشئون الدعاية وتنوير الشعب. فقد رأت برلين أن الترجمات العربية المنشورة بائسة – فلم تحظ أي ترجمة منها بموافقة المؤلف، في حين أنها قد تعرضت كلها لتدخل مقص الرقيب أو أنها رُقِّطت بتعليقات لم تكن على هوى النازيين (انصبت على الفقرات المعادية للعرب في كتاب **كفاحي**)، على أن مشروع الترجمة لم يتحقق قط، فيما عدا عَيِّنة أولية[×]، وذلك بسبب التكاليف الباهظة لطبع الكتاب في ألمانيا[٣٩٨]. ودعونا نردف أن وزارة شئون الدعاية

(×) دعونا نلاحظ، على أي حال، أنه في حين أن المقتطفات التي أوردها فيلد من الوثائق تؤكد أن الوزارة قد فكرت في أن تعهد إلى أرسلان بمهمة ترجمة كفاحي بمساعدة مستشرق ألماني ضليع في العربية، فإنها لا تثبت هي نفسها أن أرسلان هو الذي ترجم الفقرة العينة من الكتاب. وينسب فيلد ترجمة هذه الفقرة إلى أرسلان بشكل قاطع. فهل يرجع ذلك إلى احتمال اعتماده على وثائق أخرى؟ إن كان الأمر كذلك، فقد كان عليه الإشارة إليها.

النازية قد وافقت، في عام ١٩٤١، على تمويل مجلة شكيب أرسلان، **لاناسيون آراب** وصرحت للأمير بطبعها في باريس المحتلة من جانب الألمان[٣٩٩]. على أن طبع المجلة قد توقف خلال الحرب، بينما واصل أرسلان كتابة مقالات للسان حال الدعاية النازية بالعربية، **بريد الشرق**[٤٠٠].

وبالنظر إلى هذه الحقائق التي تنال كل منال من سمعة أرسلان، كيف يتعين علينا تقييم تأكيداته، التي غمر بها مسرورًا كل من شاء الاستماع إليها، بأنه لم تكن تخامره أي أوهام فيما يتعلق بأطماع ألمانيا الاستعمارية ؟ يمكننا أن نأخذ، على سبيل المثال، رسالة كتبها في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٩ إلى دانييل جيران، أحد المعادين للاستعمار في أقصى اليسار الفرنسي الذي كان الأمير، الذي دُعيَ إلى موسكو في عام ١٩٢٧، قد احتفظ معه بعلاقات. وقد أورد جيران الرسالة في عام ١٩٥٤ لكي يوضح تأكيده بأنه «حتى في الحالات القصوى التي ربما كان بعض قادة [الشعوب المستعمَرة] قد أعطوا فيها الانطباع بأنهم 'يتعاونون' مع دول المحور، فإنني متأكد من أنهم كانوا يستفيدون لا أكثر من وضعٍ ماثلٍ بهدف خدمة مصالح حركاتهم، كما أنني متأكد من أنهم لم يتوقفوا قط عن السعي وراء هدفهم الخاص: الاستقلال»[٤٠١].

والحاصل أن ملاحظة جيران إنما توضح الاتجاه الثابت، لدى أولئك الذين اتخذوا قرارًا سخيًّا، جديرًا بالإعجاب غالبًا، بوضع أنفسهم «في خدمة ضحايا الاستعمار»، إلى التخلي عن روحهم النقدية عند تعاملهم مع ضحايا إمبريالية بلدهم هم[٤٠٢]. والشيء نفسه يمكن قوله عن زعم كليفلاند أن «الاتصال الودي بالمحور كان، بالنسبة لأرسلان، امتدادًا طبيعيًّا لجهوده الرامية إلى ممارسة الضغط على بريطانيا وفرنسا»[٤٠٣]. وكان بوسع أرسلان بالطبع طرح هذا الزعم، ولكن ما قيمة معاداة الاستعمار هذه – سواء أكانت قوميةً عربية أم إسلامية جامعة– عندما نعرف أنه كان بوسعها إجازة التواطؤ مع إيطاليا فاشية كانت قد فرضت نيرًا استعماريًّا وحشيًّا على ليبيا العربية، المسلمة ؟ هل كان ذلك «امتدادًا طبيعيًّا» لمعاداة الاستعمار ؟ وعلى أي حال، فحتى لو وضعنا الحالة الليبية جانبًا، هل من «الطبيعي» بالفعل التعامل مع هذه الرؤية للأمور على أنها «طبيعية» ؟ والسؤال يستحق النظر، لأن الحجة التي تذهب إلى أن «عدو عدوي صديقي» غالبًا ما ساعدت على اغتفار، إن لم يكن تبرير، أسوأ أنواع المساومة مع الذل، بل وقبوله.

«عدو عدوي»: التحالفات الظرفية النفعية، التجاذب والتواطؤ

يتعين إجراء تمييز أساسي بين أولئك الذين لم يفعلوا سوى مجرد التصـــرف وفقًا لمصالحهم المحسوبة، وبصورة وقتية، مع احتفاظهم بتباعدهم عـــن الفاشـــية والنازية، وأولئك الذين ربطوا أنفسهم ربطًا جديًا ومقيمًا بدول المحور، مـــروجين تلاقيهم الإيديولوجي مع روما و/ أو برلين. إذ لا يمكن أن نحشر في سلة واحـــدة مناضلين في سبيل الاستقلال، كالزعيم التونسي التغريبي الحبيب بورقيبـــه، مـــثلاً، الذي، على الرغم من الإفراج عنه من سجن فرنسي في عـــام ١٩٤٢ بـــأمر مـــن برلين واستقباله بآيات التكريم فيما بعد في روما، كـــان يتصـــرف ضـــمن حـــدود المنطق المعادي للاستعمار، مجتهدًا بمشقة فـــي تجنـــب أي تكيـــف حقيقـــي مـــع الفاشيين[٤٠٤]، وشخص كشكيب أرسلان – ناهيك عن أمين الحسيني. ومع ذلك فإن الحسيني الذي تذرع بالقول العربي المأثور الذي يذهب إلـــى أن «عـــدو عـــدوك صديقك» هو الذي غالبًا ما يجري الاستشهاد به لبيان مشروعية هذا المنطق. وقـــد كَرَّرَ الرجلُ هذا القول المأثور في الخطبة التي ألقاها في ٤ أكتوبر/ تشـــرين الأول ١٩٤٤ على الأئمة العاملين كموجهين روحيين مع فرقة أسراب الحماية البوسنوية التي كان المفتي قد ساعد على تكوينها. على أن المفتي أشار، فـــي هـــذه الخطبـــة نفسها، إلى «النقاط المشتركة بين فلسفتي» الإسلام والنازية، بحسب فهمه الخـــاص لكل منهما[٤٠٥].

وبين العرب، نجد أن أغلبية ساحقة من الناشطين الليبراليين دعاة الاســـتقلال وأغلبية من القوميين التقدميين، وجميع الماركسيين – باختصار، كل من تقاســـموا ولاءً لقيم الليبرالية السياسية المنبثقة من التنوير الغربـــي، خاصـــة فكـــرة حقـــوق الإنسان، حتى ولو أن هذا الولاء، في حالة الستالينيين، لم يطل الاتحاد الســـوفييتي نفسه – قد رفضوا النازية بوصفها محض نفي لتلك القيم. وقد امتنعوا، باسم هـــذه القيم، عن تأييد أي تحالف مع ألمانيا الهتلرية. وفـــي أغلـــب الأحـــوال، اعتبـــروا بريطانيا أهون الشرين. وحتى خلال تحالف موسكو مع برلين في أعوام ١٩٣٩ – ١٩٤١، لم يدافع أنصارها الشيوعيون العرب عن النازية ؛ بـــل اعتبـــروا ميثـــاق ستالين – هتلر بمثابة «تحالف مع الشيطان» جرى عقده بإدراكٍ كاملٍ لما ينطـــوي عليه – مثلما أن التحالف بين موسكو، من جهة، وواشنطون ولندن، مـــن الجهـــة

الأخرى، بعد [الغزو الألماني للاتحاد السوفييتي في] عام ١٩٤١، لم يؤد عمومًا إلى إغراق أنصار الاتحاد السوفييتي أو أنصار بريطانيا والولايات المتحدة في التحمس فيما يتعلق بالنظام السياسي لحلفائهم.

وهذا هو ما يغفله حجاج بعض الكُتّاب العرب عندما يزعم فيما يتعلق بالحسيني، على نحو ما أوجزه فيليب مطر، دون الموافقة عليه: «أنه قد تعاون مع ألمانيا بدافع من الانتهازية السياسية – وهو الدافع نفسه الذي دفع ونستون تشرشل وفرانكلين د.روزفيلت إلى التعاون مع المستبد ستالين. والحال أن تشرشل، على أي حال، هو الذي قال إنه مستعد للتحالف مع الشيطان نفسه ضد هتلر»(٤٠٦). ولكن دعونا نلاحظ، بادئ ذي بدء، أن تصريح تشرشل يعني أن هتلر أسوأ من «الشيطان»: وأولئك المقتنعون بالفكرة الحمقاء التي تذهب إلى أن الصهيونية أسوأ من النازية هم وحدهم الذين كان بإمكانهم تأييد تحالف مع هتلر ضد الحركة الصهيونية في فلسطين. وحتى عندما يكون من الضروري عقد تحالف مع «الشيطان» في ظروف معينة، فإن من غير المشروع بالمرة أن يصبح المرء محاميًا للشيطان والأقل مشروعية بكثير هو تصوير الشيطان، بالمناسبة، على أنه ملاك مغمور بالنور. هنا يكمن الفرق كله بين تحالف ظرفي نفعي، من جهة، والتواطؤ، من الجهة الأخرى.

والحال أن أولئك العرب الذين لم يترددوا في ربط مصيرهم بمصير المحور خلال الحرب العالمية الثانية قد دافعوا عن الدول الفاشية وهبوا للذود عنها. وينطبق هذا على كل من القوميين وأنصار الجامعة الإسلامية بينهم ؛ وقد قام الأخيرون بتحريف مبادئ الإسلام اعتمادًا على اجتهاد فقهي من النوع الذي انخرط فيه رضا فيما يتعلق بموضوع ألمانيا. وإضافة إلى مقلدي النازية السافرين، كالحزب السوري القومي الاجتماعي في لبنان أو مصر الفتاة، فإن الجامعة الإسلامية السلفية الرجعية، من بين كل الاتجاهات الإيديولوجية في العالم العربي، هي التي أبدت التجاذب الأعظم مع الدول الفاشية، خاصة ألمانيا النازية. والأرضية المشتركة لهذا التجاذب واضحة: فالعدو المشترك الذي داومت على إبرازه لم يكن بريطانيا، كما هو شائع غالبًا، بل اليهود على وجه الحصر.

والمثال الأوضح لذلك هو قلعة الجامعة الإسلامية السلفية الرجعية نفسها: المملكة السعودية. فكما لاحظ القاوقجي مستاءً في عام ١٩٢٩، لم يكن الملك عبد

العزيز يكن لبريطانيا سوى الاحترام والإعجاب. ثم إن الدور الذي لعبته هذه المملكة في إخماد ثورة ١٩٣٦ الفلسطينية استجابة لطلب من لندن إنما يُعَدُّ دورًا معروفًا تمامًا: فبالتنسيق مع ملك العراق وأمير الأردن الهاشميين الممالئين بلا تردد للبريطانيين، وكذلك مع إمام اليمن، دعت المملكة السعودية عرب فلسطين، في أكتوبر/ تشرين الأول، إلى إنهاء انتفاضتهم وإلى أن يعهدوا بمصيرهم إلى «النوايا الحسنة للحكومة البريطانية، صديقتنا، ورغبتها المعلنة في إحقاق الحق»[٤٠٧]. وقد انزعج ابن سعود من القرار الذي اتخذته بعد ذلك اللجنة العربية العليا، برئاسة الحسيني، والخاص بمقاطعة اللجنة الملكية التي كانت لندن قد أرسلتها إلى فلسطين لأن بريطانيا كانت قد رفضت وقف الهجرة اليهودية إلى البلد. وفي نوفمبر/ تشرين الثاني، أرسل الملك إلى المفتي برقية جافة كرر فيها دعوته إلى التوصل إلى حل وسط، موضحًا أن سياسته ليست مدفوعة بصداقته للحكومة البريطانية وحدها، وإنما هي مدفوعة بالمصالح الفلسطينية أيضًا[٤٠٨].

وطبيعي أن مراعاة عبد العزيز للندن لم تكن جراء أي نوع من التجاذب الإيديولوجي. فهي قد أملاها بالأحرى خوفه من بريطانيا، القوة العظمى المهيمنة في المنطقة، وهو خوف عززه واقعُ أن المنافسين الهاشميين للسعوديين كانوا في خدمة لندن: وهو ما يترك المجال مفتوحًا أمام احتمال أن تدعم بريطانيا حملة عسكرية هاشمية لاسترداد الحجاز[٤٠٩]. وعندما أبدت لندن علامات ضعف في ١٩٣٧ – ١٩٣٨ في وجه القوة المتصاعدة لبلدان المحور، اضطلع ابن سعود – بتشجيع من شكيب أرسلان، الذي غمره بتيار لا يتوقف من الرسائل التي يقدم فيها النصائح إليه – بإقامة علاقات مع روما وبرلين. وفي هذا السياق، اعترف بضم إيطاليا الحبشة وتَفَاوَضَ على التعاقد مع ألمانيا وإيطاليا على شراء أسلحة، حتى وإن كان قد تصرف بأسلوب يحول دون ذيوع نبأ تحركاته في هذا الاتجاه[٤١٠].

والحال أن التسليط الواسع للأضواء على الاجتماع الذي انعقد في ١٧ يونيو/ حزيران ١٩٣٩ بين هتلر وخالد الهود الجرجني، المبعوث الخاص للملك عبد العزيز، وهو تسليط للأضواء جرى تصويره على أنه مؤشر طيب على التقارب الألماني – السعودي، قد ساعد في واقع الأمر على إنهاء هذا التقارب. فسعيًا إلى تبديد غضب لندن، كان على عبد العزيز، الذي أعلن حياد دولته عندما نشبت

الحرب العالمية الثانية، أن يتخلى عن فكرة استقبال وفد ديبلوماسي ألماني إلى مملكته في ١٩٤٠. بل إنه قد توقع بالفعل أن يهبط المحور إلى درك الهزيمة، فإجلاله للقوة البريطانية كان عظيمًا جدًا(٤١١). على أن ذلك لم يمنعه من الكتابة إلى المفتي في منفاه في برلين في عام ١٩٤٢ طالبًا إلى الحسيني إبلاغ «صديقيه» (ألمانيا وإيطاليا) بأنه إنما قطع علاقاته معهما مُكرهًا وأنه لا يزال يحمل نحوهما أحَرَّ المشاعر لا سواها(٤١٢). وعلاوة على ذلك، وبالدرجة الأولى، كان من شأن اكتشاف شركات أميركية، في عام ١٩٣٨، لمخزونات نفطية في المملكة السعودية قابلة للاستغلال تجاريًا، أن دشن تحولها السريع إلى حليف متميز للولايات المتحدة، ثم إلى محمية أميركية من الناحية الفعلية – وهي وضعية استمرت إلى يومنا هذا ويبدو أنها سوف تستمر إلى حين استخلاص آخر برميل نفط من مخزونات السعوديين في باطن الأرض.

وعلى أي حال، فإن التقارب الألماني – السعودي، على الرغم من أنه كان عرضيًا وقصيرًا، كان أكثر من مجرد ترتيب أملته الاعتبارات النفعية المتبادلة، أو مجرد نتاج لانتهازية محضة. فهو قد انهار، بالأحرى، لأسباب انتهازية: ميزان القوى الفعلي في شبه الجزيرة العربية وميزان القوى المحسوب على المستوى العالمي. ولولا ذلك لأمكن لتحالف الرايخ والمملكة أن يتعزز بالتجاذب الإيديولوچي بين النازية والسلفية الإسلامية الواقعة على تقاطع الوهابية مع نظريات رشيد رضا التاريخية الكبرى. ويجد هذا التجاذب توضيحًا صارخًا في محضر الاجتماع بين هتلر ومبعوث الملك:

خلال المحادثة التي أعقبت ذلك، أوضح الفوهرر أننا نكن للعرب تعاطفات حارة لسببين: ١) لأننا ليست لدينا طموحات ترابية في بلاد العرب، و٢) لأن أعداءنا مشتركون. وبعد بعض التوضيحات الأخرى، أضاف: ٣) لأننا نحارب اليهود معًا. وقد قاده هذا إلى الحديث عن فلسطين والظروف فيها، ثم قال إنه هو نفسه لن يهدأ له بال إلاّ بعد رحيل آخر يهودي عن ألمانيا(×). فأوضح خالد الهود أن النبي محمد الذي كان، علاوة على كونه زعيمًا

(×) لم ير الفوهر أن من المفيد الإشارة إلى أنه، حتى ذلك الحين، كان قد حفز اليهود الألمان على الهجرة إلى فلسطين ؛ والواقع أن وكالات الرايخ كانت قد مضت إلى حد مساعدة المنظمات الصهيونية على الالتفاف على القيود البريطانية على الهجرة اليهودية ! (انظر القسم الأول من هذا الكتاب).

دينيًا، رجل دولة عظيمًا أيضًا، قد تصرف بالشكل نفسه، فهو قد طرد جميع اليهود من بلاد العرب ...

ثم جرت مواصلة المحادثة على طاولة تناول الشاي. فأشار الفوهرر إلى الميل العظيم الذي كان يكنه دومًا للعالم العربي، وهو ميل نشأ عن قراءاته، منذ طفولته. والحال أن الفكرة، التي أدخلها خالد الهود في المحادثة، قد جرى توسيع النظر فيها، وهي ماذا كان يمكن أن تصبح عليه أوروبا لو لم يكن شارل مارتل قد دحر السراسنة [المسلمين]، وماذا لو أن هؤلاء، وقد تشبعوا بالروح الجرمانية وأطلقت الديناميةُ الجرمانية عنانهم، قاموا بتحويل الإسلام بحسب ما يناسبهم. وقد وصف الفوهرر نهج التفكير هذا بأنه رائع[٤١٣] (×).

وتبقى حقيقة أن هذه المحاولة الجديدة لصوغ وحدة قائمة على التجاذب الاختياري بين الأخلاق الوهابية و«الروح الجرمانية» قد ماتت في مهدها. فالمملكة الوهابية قد تجد تجاذبات مع ألمانيا النازية في المجال المعادي للسامية، إلاَّ أنه لم تكن هناك أي تجاذبات فيما يتعلق بموقف كل دولة من الدولتين من الدين. ومع الولايات المتحدة، فقد السعوديون التجاذب القائم على معاداة السامية، لكنهم كسبوا تجاذبًا تمتد جذوره إلى تدين كل من البلدين، وهو ما حاولتُ توضيحه في مكان آخر[٤١٥]. والحال أن الحامي الأميركي للملكية السعودية قد أبدى «احترامًا» ثابتًا للطهرانية الوهابية، لاسيما أنه كان يعرف أن هذه الظلامية الدينية، وقد وُجدت مثيلات مسيحية لها دومًا في الولايات المتحدة، تشكل ركيزة أساسية للملكية السعودية. على أن المصالح المادية للعائلة المالكة السعودية كانت أرجح كفة من جميع التجاذبات الإيديولوجية: فكلما تزايد وضوحُ أن الملكية تحوز ثروة ملحوظة على شكل مخزونات نفطية، أصبحت هذه الثروة موضع حسد من جانب الآخرين وتزايدَ إحساسُ الملكية بهشاشتها. ولهذا السبب أساسًا اختارت العائلة المالكة

(×) يبدو أن «نهج التفكير» هذا قد لقيَ ترحيبًا متزايدًا لدى الهرمية النازية. ويورد أمين الحسيني، في مذكراته، ملاحظة يُفترض أن هاينريش هملر، رئيس أسراب الحماية والجستابو، قد أدلى بها له خلال وجود المفتي في منفاه في برلين: «لقد كان هناك فرصتان لنا ولأوروبا قاطبة للنجاة من هذه المذابح [الحروب الدينية، خاصة حرب الثلاثين عامًا – ويكتب المفتي خطأ «حروب المائة عام»]، ولكننا أضعناهما. أمَّا الأولى فحين الزحف العربي من الغرب (من الأندلس) وأمَّا الثانية فحين الزحف العثماني من الشرق. ومن المؤسف أن الشعب الألماني في كلا الزحفين كان له النصيب الأكبر في صدهما، وفي حرمان أوروبا من النور الروحي والحضارة الإسلامية الزاهرة»[٤١٤].

السعودية وضع نفسها تحت حماية الدولة الأقوى في العالم، وذلك في علاقة تابع بسيِّد غَنَمَ السيدُ الأميركي منها أرباحًا طائلةً ولا يزال.

والحال أن الخلاف الوحيد بين الرئيس فرانكلين د. روزفيلت والملك عبد العزيز خلال اجتماعهما التاريخي في ١٤ فبراير/ شباط ١٩٤٥ على متن البارجة الأميركية كوينسي في مياه قناة السويس، قد ظهر، تحديدًا، فيما يتعلق باليهود[٤١٦]. وقد حاول روزفيلت الاستفادة بما لا بد أن مستشاريه قد أبلغوه به عن تمسك الملك بأعراف البدو ؛ أمَّا عبد العزيز فقد اقتصر على عرض موقف العرب الرسمي كما حددته الجامعة العربيةُ حديثة النشأة، بينما صاغه باللغة البدوية المميزة له. والحال أن روزفيلت، بعد أن تحدث عن المصير المريع الذي حل بيهود وسط أوروبا، قد أوضح أنه يعتبر نفسه مسئولاً عن إيجاد مخرج إلى رد الاعتبار للناجين، وقد سألَ الملكَ عن مقترحاته في هذا الصدد. والحق إن الحوار الذي دار بعد ذلك، كما يورده السفير ويليام إدّي، كان طريفًا:

كان رد ابن سعود فوريًا وموجَزًا: «اعطوهم وذريتهم أفضل أراضي وديار الألمان الذين اضطهدوهم»

فَرَدَّ ف. د. ر. بأن الناجين اليهود لديهم رغبة عاطفية في الإقامة في فلسطين وأنهم، وهذا مفهوم تمامًا، من شأنهم أن يخافوا من البقاء في ألمانيا التي قد يتعرضون فيها لمحنة مرة أخرى.

فقال الملك إنه لا يشك في أن اليهود لديهم الحق في أن لا يثقوا بالألمان، إلاَّ أن من المؤكد أن الحلفاء سوف يقضون على القوة النازية قضاءً مُبْرَمًا وسوف يكونون بانتصارهم أقوياء بما يكفي لحماية ضحايا النازية[٤١٧].

والحال أن روزفيلت كان يكذب كذبًا رخيصًا، وكأنه يجهل أن الناجين اليهود من شأنهم التخلي بكل سرور عن «رغبتهم العاطفية في الإقامة في فلسطين» في مقابل تمكينهم من الإقامة في الولايات المتحدة، «أرض الميعاد» الحقيقية التي كانت تحلم بها غالبيتهم العظمى.

وبعد دقائق قليلة، عاد ف. د. ر. إلى الهجوم، قائلاً إنه يراهن على الكرم العربي وعلى مساعدة الملك في حل مشكلة الصهيونية، لكن الملك كرر التعبير عن موقفه: «إجعلوا العدو الجائر يدفع الثمن ؛ هكذا نخوض نحن العرب الحرب. فالغرامة يجب أن يتحملها المجرمُ، لا المتفرج البرئ [على الجريمة]. فما الجرم الذي اقترفه العرب بحق يهود أوروبا ؟ إن الألمان المسيحيين، هم الذين سرقوا ديارهم وأرواحهم. دعوا الألمان يدفعون الثمن»(٤١٨).

وبحسب رواية إدّي فقد عاد روزفيلت إلى الهجوم مرة أخرى، فبدأ ابن سعود يفقد صبره. إلاّ أنه لم يكن بوسعه المجازفة بأن يرد، مثلما كان موسوليني قد فعل قبل وقت غير بعيد، بأنه إذا كان الرئيس الأميركي قلقًا كل هذا القلق العميق على مصير الناجين، فما عليه إلاّ أن يكون كريمًا معهم ويفتح لهم أبواب بلاده. «وقد ذهبت الملاحظة الأخيرة التي أدلى بها الملك إلى أن من عادات العرب توزيع الناجين من المعارك وضحاياها على مختلف القبائل المنتصرة بما يتناسب مع حجم كل قبيلة وما لديها من موارد غذائية ومائية. ومعسكر الحلفاء يضم خمسين بلدًا، تعتبر فلسطين بينها بلدًا صغيرًا محدود الأراضي وهو بلد جرى تحميله بالفعل ما يزيد عن حصته من اللاّجئين الأوروبيين»(٤١٩).

ومع أن التقارب الألماني – السعودي كان قصير العمر، فإن صديقين كبيرين للمملكة السعودية ظلاًّ صديقيها إلى آخر العمر قد واصلا السير إلى جانب دول المحور حتى هزيمتها. ثم إنهما، بحكم كونهما على دراية جيدة بالنظم الفاشية، كان ذنبهما أعظم بكثير من ذنب جميع أولئك الذين كانت هذه النظم قد فتنتهم عن بُعد. إذ لا يمكن اتهام شكيب أرسلان، المقيم في أوروبا، والعليم بما يجري في ألمانيا، بأنه كان يجهل واقع الفاشية والنازية الشمولي أو أن العمى العاطفي قد غرَّرَ به، شأن الغالبية الساحقة من الستالينيين الذين عاشوا خارج الاتحاد السوفييتي. ولا سبيل إلى إعفائه من مسئوليته الجسيمة في حفز تحالف مع دول إمبريالية شمولية أسوأ بكثير من الدول الإمبريالية التي سيطرت على العالم العربي. وأمَّا تواطؤ أمين الحسيني الإجرامي فقد كان أخطر بكثير من تواطؤ أرسلان، وذلك لأن تعاونه مع دول المحور قطع شوطًا أبعد من شوط تعاون أي أحد آخر من مؤيديها العرب، دون استثناء الكيلاني. فالكيلاني كان يعتبر نفسه رئيسًا لحكومة عراقية في

المنفى في صراعٍ، بالدرجة الأولى، وإن لم يكن على وجه الحصر، مع بريطانيا؛ وقد اختار، بحسب رؤيته للأمور، بين الدولتين الإمبرياليتين المتعاديتين، مراهنًا على «الشر الأهون» بالنسبة لبلاده. أمّا الحسيني، المصاب بجنون العظمة، فقد قَدَّمَ نفسه على أنه زعيم الأمة العربية قاطبة والعالم الإسلامي بأسره، المنخرط هو أيضًا في صراع مع الإنجليز، وإن كان صراعه بالدرجة الأولى مع «اليهود». وفي الأعوام التي قضاها في أوروبا، دخل، دون أي تأنيب للضمير، في هلوسة النازيين الإجرامية عن اليهود، متسق الخطو معها في تحولها إلى إحدى أعظم الجرائم ضد الإنسانية. ولا سبيل إلى التقليل من بشاعة تلك الجريمة بالامتناع عن الاختيار بين «الألمان» و«اليهود» إلاّ لقاء مشاطرة الفلسفة المعادية للسامية والمميزة للنازيين، ولا حتى بوضع الصهيونيين والنازيين في سلة واحدة، إلاّ إذا لم يميز المرء بين الاغتصاب الاستعماري لأرض والإبادة العنصرية لجماعات سكانية بأكملها.

فعندما يكون «عدو عدوي» أسوأ بكثير من «عدوي» من وجهة نظر الإنسانية ككل، لا يمكن أن يكون هناك سبيل إلى عقد تحالف معه، مهما كانت الذريعة. وهذا مبدأ إنساني أساسي، صاغه مونتسكيو صياغة رائعة: «لو عرفت أن هناك ما هو نافع لبلدي، لكنه ضار بأوروبا، أو أن هناك ما هو نافع لأوروبا وضار بالجنس البشري، لاعتبرته إجراميًا»[٤٢٠].

أمين الحسيني: المفتي الأكبر

لاشك أن محمد أمين الحسيني هو أحد أبرز الأسماء المدرجة على لائحة شياطين العصر. وتتمثل إحدى نتائج هذا الوضع الذي لا يُحسد عليه في أن عدد الكتب المكرَّسة كلها له – ناهيك عن الكتب العديدة التي يشكل أحد موضوعاتها ضمن آخرين – لا يتناسب بالمرة مع الأهمية التاريخية الحقيقية للرجل. ثم إن أيًا من هذه الكتب لا يتمتع بإجماع علمّي عليه: إذ لا يمكن اعتبار أيٍّ منها «قولاً فصلاً». فدعونا هنا نلقي نظرة على كلٍّ من مسيرة الحسيني الفعلية والسمعة التي أُضفيت عليه[٤٢١].

باعتباره رابع أقطاب الجامعة الإسلامية العربية الرجعية في الثلاثينيات والأربعينيات، بعد رشيد رضا والملك عبد العزيز وشكيب أرسلان، كان الحسيني أصغر من هؤلاء الثلاثة الآخرين بفارق جيل. وقد انتقل إلى القاهرة بعد إنهاء تعليمه المدرسي في عام ١٩١٢. وهناك درس لعامين مع رشيد رضا، إلاَّ أنه كان عليه قطع دروسه في عام ١٩١٤ بسبب الحرب. ثم انتقل إلى اسطنبول، حيث تلقى تعليمًا عسكريًا، عمل بعده ضابطًا في الجيش العثماني حتى عام ١٩١٦. ولم يستأنف الحسيني قط دروسه الإسلامية. والحال أن تعليمه الناقص، مجتمعًا مع مزاجه، إنما يفسر السبب في أنه لم يصبح قط فقيهًا من فقهاء الجامعة الإسلامية السلفية التي عبر عنها أستاذه رشيد رضا، حتى وإن كان قد جرى تصعيده فيما بعد إلى مرتبة كبير من كبار رجال الدين. وحتى موت رضا، كان الحسيني يستشيره في المسائل الفقهية ويقبل مشورته – كما عند إصدار رضا فتوى في عام ١٩٣٣ تُحَرِّمُ بيع أراض لليهود في فلسطين، ما أدى إلى صدور فتوى مشابهة من جانب الحسيني والعلماء الفلسطينيين في العام التالي. والحال أن الحسيني لم يتردد قط في انتهاك سننية من النوع الحنبلي إذا ما تطلبت المصالحُ السياسيةُ ذلك، مجازفًا بذلك بإغضاب الوهابيين. وتعاونه مع الشيعة مثال على ذلك ؛ وفتواه الصادرة في عام ١٩٣٦ والتي يعترف فيها بعلويي سوريا كمسلمين مثال آخر.

وفي عام ١٩٢١، قامت سلطات الانتداب بتعيين الحسيني الشاب مفتيًا للديار القدسية، فأصبح بذلك ما كان البريطانيون يسمونه، منذ زمن سلف الحسيني، المفتي الأكبر، بما يؤكد على علو مرتبته على مرتبة المفتين الآخرين في البلد[٤٢٢]. وكان البريطانيون قد قاموا، في عمل من أعمال التبجح الاستعماري، باحتكار الحق في أن يكون لهم القول الفصل في تعيينات كبار رجال الدين المسلمين، وهو أمر كان في السابق من صلاحيات شيخ الإسلام، المسئول عن الشئون الدينية في السلطنة – الخلافة العثمانية. كما جرى تعيين الحسيني رئيسًا للمجلس الإسلامي الأعلى، الذي أنشأته سلطات الانتداب في أواخر ذلك العام. وقد أدى ذلك إلى تعزيز صدارته على علماء فلسطين.

والحال أن الحسيني، البالغ من العمر ستة وعشرين عامًا بالكاد، والمفتقر إلى التعليم الديني المطلوب - بينما ينبغي على المفتين أن يكونوا من أكثر علماء الشريعة كفاءة، حيث إن المسئولية عن إصدار الفتاوى تقع على كاهلهم- والصادر بحقه، أيضًا، حكم غيابي بالحبس لمدة عشر سنوات من جانب سلطات الانتداب لدوره في قلاقل عام ١٩٢٠، ثم الحائز على العفو بعد ذلك، لم يبرز حتى ضمن المرشحين الرئيسيين الثلاثة، المنتخبين من جانب ممثلي الإسلام الفلسطيني، والذين كان من المفترض اختيار المفتي من بينهم بحسب الإجراءات العثمانية المعتادة. وكان مؤهله الوحيد للفوز بالمنصب هو واقع انتمائه إلى واحدة من كبرى عائلات فلسطين وكونه أخًا للمفتي الراحل الذي كان يتعين شغل مكانه. وفي سخرية من سخريات التاريخ، يرجع الفضل في تعيين الحسيني الشاب في المنصب إلى هربرت صمويل، المندوب السامي البريطاني في فلسطين جد الصهيوني، والذي كان أحد العاملين الرئيسيين على صدور تصريح بلفور في عام ١٩١٧. ومما يزيد من السخرية أن عشيرة الحسيني، كانت قد قامت بحملة تشهير ضد المرشح الذي لم يكن ليكون هناك مفر من تعيينه في المنصب لو أن الإجراءات المعتادة كانت قد روعيت ؛ فقد ذهبت الحملة إلى أن منافسه باع نفسه للصهيونيين وكان يخطط لتسليم ساحة المساجد لليهود(٤٢٣).

ومن المؤكد، عندما نلقي نظرة استرجاعية، أنه يبدو أن صمويل لم يخن بحالٍ من الأحوال قناعاته الصهيونية عندما قام بتصعيد الحسيني الشاب، الطموح، إلى سدة منصب «المفتي الأكبر» لفلسطين. على العكس تمامًا: لقد قدم للحركة الصهيونية خدمة لا تقدر بثمن. بل إننا قد يجوز لنا أن نضيف أن هذا الاختيار كان اختيارًا أريبًا من زاوية مصالح الدولة المنتَدَبة التي مثلها صمويل - والتي كان هو نفسه مقتنعًا بأنه يخدمها مخلصًا كل الإخلاص. ففي وقت كان الفلسطينيون يحتاجون فيه، بالدرجة الأولى، إلى من يُوَحِّدُ كلمتهم، جرى إعطاؤهم زعيمًا دينيًّا كان، بطبعه، من النوع الذي يبث الفُرقة، وذلك إلى درجة أن الحسيني وصل به الأمر إلى حد تنفير جزء من عشيرته هو. والحال أن «المفتي الأكبر» كان الأول في سلسلة متصلة من القادة المشئومين للحركة الوطنية الفلسطينية، فهم رجال قادوها من هزيمة إلى أخرى إلى يومنا هذا.

ومن المؤشرات على مدى بؤس القيادة الفلسطينية أن كل قائد جديد كان يحتقر سلفه احتقارًا موجعًا. والحال أن أحمد الشقيري، الذي سوف يجري تعيينه رئيسًا لمنظمة التحرير الفلسطينية لدى إنشائها في عام ١٩٦٤، كان قد عمل مع الحسيني لبعض الوقت، مع أن والده كان قد انضم إلى المعارضين للمفتي. ويصف الشقيري، في مذكراته، موكبًا شارك فيه خلال موسم النبي موسى، وهو حج إسلامي سنوي من القدس إلى ضريح موسى قرب أريحا. فالحسيني، وقد امتطى صهوة جواد أبيض، قد حيًّا الجماهير، مبتسمًا، متشامخًا، بينما التف حوله الشبان، شاهرين سيوفهم:

> لم أكن أكره الحاج أمين كما كان والدي ... ولكني عبت عليه أنه جعل موسم النبي موسى لمجده لا لمجد الوطن، حتى أصبح موسم الحاج أمين ...
>
> ولقد كان الحاج أمين مُؤَهَّلاً للزعامة من غير شك. وكان وطنيًا مخلصًا من غير شك. ولكن أمجاد «سماحته» كانت فوق أمجاد الوطن. فسقط الوطن وسقطت معه الأمجاد.
>
> وكان في موسم النبي موسى هتاف رائع مجيد: سيف الدين الحاج أمين. فسقط الموسم وسقط معه الهتاف[٤٢٤].

وفي النص نفسه، يذكر الشقيري، فيما بعد، موت موسى كاظم الحسيني، عمدة القدس السابق، في عام ١٩٣٤. وكان القائد الحقيقي الأول للحركة الوطنية الفلسطينية في عهد السيطرة البريطانية وآخر قائد فلسطيني يتمتع بتأييد جميع الفلسطينيين. وفي ذلك، كان مختلفًا اختلافًا حادًّا عن المفتي: «بكاه الناس كثيرًا، والحاج أمين أبكى كثيرًا من الناس»[٤٢٥]. والحال أن موسى كاظم الحسيني، والد الزعيم الفلسطيني عبد القادر الحسيني، كان واحدًا من الأعضاء البارزين في عشيرة الحسيني الذين أغضبهم المفتي.

ولم يكن أمين الحسيني، في بداية مسيرته العملية، متماشيًا مع صورة الزعيم «المتطرف» التي سوف تضفيها عليه مسيرته التالية[٤٢٦]. فبوصفه عضوًا راسخ المكانة في حلقة الأعيان الفلسطينيين الأعلى، كان قد سعى لوقت طويل إلى التوصل إلى تفاهم مع الإدارة الاستعمارية البريطانية استجابة لمشورة الملك

السعودي عبد العزيز. وقد التقى الحسيني بعبد العزيز لأول مرة في المؤتمر الإسلامي في مكة في عام ١٩٢٦. وكان ما يجمع بينهما هو الجامعة الإسلامية ومنافسة مع الهاشميين، خاصة عبد الله، أمير شرق الأردن، ثم ملك الأردن فيما بعد. على أن الحسيني كان معارضًا معارضة جذرية للاستيطان الصهيوني في فلسطين، شأن الغالبية العظمى من العرب الفلسطينيين.

وفي عام ١٩٣١، نَظَّمَ الحسيني بدوره، بالتعاون مع الهندي شوكت علي، مؤتمرًا إسلاميًا عامًا في القدس. وقد عَزَّزَ المؤتمر مكانته الشخصية تعزيزًا ملحوظًا[٤٢٧]. وشأن الملك السعودي في عام ١٩٢٦، طلب الحسيني إلى رشيد رضا اقتراح أسماء من تجب دعوتهم وطلب إليه كتابة نص تحضيري للحدث. وكان رضا أحد أعمدة مؤتمر القدس، لكنه أعرب فيما بعد عن تحفظات حيال أسلوب تنظيمه، والأرجح أنه أقدم على ذلك لتهدئة خواطر أصدقائه السعوديين المنزعجين، الذين كان موقفهم حيال المؤتمر متحفظًا، على أقل تقدير، بحيث إنهم لم يشاركوا فيه[٤٢٨]. وهكذا فقد أوضح كيف أن تصرف «صديقه وتلميذه»، المفتي، قد أحبط كلاً من محاولته لم شمل المسلمين – بمن فيهم الحكومة المصرية والأزهر، المؤسسة التعليمية الرئيسية للإسلام السنّي، وقد قاطعا المؤتمر معًا– وكذلك سعيه المتصل إلى توحيد الفلسطينيين، خاصة آل الحسيني وخصومهم السياسيين، آل الخالدي وآل النشاشيبي، الذين دأب المفتي على اتهامهم ببيع أنفسهم للصهيونيين.

وكان مؤتمر القدس لحظة مجد المفتي في فلسطين. بيد أنه قد تلاه انبثاق جماعات علمانية واستقلالية قومية عربية في البلد، وهي جماعات تحدت المفتي ونازعته قيادة النضال الوطني ولفتت الانتباه إلى واقع أن قيادته موضع منازعة. على أن هذه الجماعات لم تنجح في أن تنتزع منه مركز الصدارة الذي يحتله. وقد وصفت بيان نويهض الحوت منعطف الثلاثينيات:

> إن هذه النظرية السياسية في الترابط الجذري بين العروبة والإسلام في فلسطين كان ميدانها الأخير ذلك المؤتمر الإسلامي العام، إذ أنه على الرغم من الهالة الإسلامية التي أخذت تحيط بزعامة الحاج أمين منذ تعيينه مفتيًا للقدس، والتي أخذت تكبر وتكبر حتى تكرست في

المؤتمر العام، فإن الحركة السياسية العربية في فلسطين بصورة عامة قد أخذت تنتهج منهجًا مختلفًا، وتتخلى عن ضرورة وجود الزعامة الدينية كعنصر هام من عناصر قيادتها. وبديلاً عن الأدوات السياسية الدينية التي أوجدها الحاج أمين في العشرينيات متمثلة في جمعيات الشبان المسلمين مثلاً، لم تقم الأحزاب الفلسطينية العلنية في الثلاثينيات على أساس ديني أبدًا، كما أنها لم تعد تعتبر للمكانة الدينية التي يتمتع بها الحاج أمين أفضلية في الميدان السياسي، ومن هنا أخذت الأحزاب تخاطبه كرجل سياسي أولاً وثانيًا(٤٢٩).

وكان أحد هذه الأحزاب السياسية العلمانية الجديدة حزب الاستقلال العربي، الذي نشأ – أو جرى إحياؤه، بالأحرى- عقب اجتماع عقده قوميون عرب واستقلاليون على هامش المؤتمر الإسلامي في عام ١٩٣١. وقد أُعلن تأسيسه رسميًّا في ٢ أغسطس/ آب ١٩٣٢ في بيانٍ شجَبَ «السياسة الشخصية والعائلية ضيقة الأفق»، بما يشكل تلميحًا لا تخطئه العين إلى قيادة أمين الحسيني(٤٣٠). وقد دعا حزب الاستقلال، كما عُرف على النطاق الواسع، إلى توحيد البلدان العربية، تحت قيادة الملك فيصل، عاهل العراق، في البداية (وقد مات الرجل في عام ١٩٣٣). وكان ضمن قادته فلسطينيون كأكرم زعيتر إلى جانب رجال من بلدان مجاورة، كنبيه العظمة، إذا ما اكتفينا بإيراد اسمين ظهرا في الصفحات السابقة. وكان النزاع بين الاستقلال والمفتي مريرًا بمجرد إعلان الحزب لوجوده في عام ١٩٣٢ ؛ وقد هاجم المفتي لموقفه التصالحي من سلطة الانتداب كما لمحاباته أقاربه في شغل الوظائف(٤٣١).

وقد أبدت الحكومة البريطانية كرمًا خاصًّا حيال المجلس الإسلامي الأعلى الذي يرأسه المفتي. ففي ١٩٣٢ و١٩٣٤ وقعت معه اتفاقيتين تكفلان دعمًا ماليًّا مهمًّا للمجلس(٤٣٢). ويشدّدُ كيمرلينج وميجدال على واقع أن المفتي اجتهد، في الفترة نفسها، في تحويل غضب السكان العرب الفلسطينيين لينصب على اليهود لا على البريطانيين، وذلك خلافًا لجهود حزب الاستقلال في الاتجاه المضاد:

حتى عام ١٩٣٦، دعا [المفتي] العربَ علنًا إلى استهداف اليهود، لا البريطانيين، وإن كان قد فكر أحيانًا في اتخاذ مواقف ضد الحكومة، سعيًا منه إلى تفادي انتقادات حزب

الاستقلال. أمّا أعضاء حزب الاستقلال، ردًا منهم على تبجحات الأعيان بألقابهم الإقطاعيـة، كالباشا والبيك والأفندي، فإنهم لم يترددوا في توجيه إصبع الاتهام إلى المفتي، ضمن آخرين، بوصفهم متعاونين مع الإمبريالية. والحال أن توجيه انتقاد من هذا النوع ضد الحاج أمين كان كافيًا لحفز هجوم مضاد مسعور سريع، ما أدى إلى أفول سريع لحزب الاستقلال(٤٣٣).

وقد لعب حزب الاستقلال دورًا مهمًا في تجذير الاحتجاج الجماهيري إلاّ أنـه سرعان ما دبَّ الاضطراب في صفوفه ثم طالته ضربة قاسية من ضربات القمـع البريطاني للحركة الوطنية الفلسطينية ؛ فقد جرى حبس تسعة من قادته الأحد عشر بينما جرى ترحيل أربعة إلى خارج البلد(٤٣٤). وقد أعلن أنصار المفتي، بـدورهم، إنشاء حزبهم هم في عام ١٩٣٥، حيث سموه بـ«الحزب العربـي الفلسـطيني». وهذا الحزب، وقد حاز على الأغلبية في الحركة الوطنية الفلسـطينية، كـان هـو الآخر علمانيًا؛ وكان أربعة من أعضاء جهازه القيادي الستة عشر مسيحيين(٤٣٥).

عزّ الدين القسّام

حرصت بيان نويهض الحوت، في نقاشها بشأن الأحزاب السياسية العلمانيـة التي تألفت في الثلاثينيات، على قصر كلامها على الأحزاب العلنية. والـدافع وراء قصرها هذا هو أنه كان هناك عنصر رئيسي فاعل آخـر فـي تجـذر النضـال الفلسطيني في تلك الفترة. وقد تألف هذا العنصر من جمعية سرّية شـنت النضـال المسلح عندما اتجه قائدها، وهو واعظ مسلم من سوريا، اسمه عز الـدين القسـام، إلى الأحراش في عام ١٩٣٥ مع اثني عشر من رفاقه(٤٣٦).

وكان القسام قد درس علوم الدين بالجامع الأزهر بالقاهرة مـن عـام ١٨٩٦ إلى عام ١٩٠٤، وهي فترة كان هذا المعهد واقعًا تحت تأثير محمد عبده خلالهـا. ويبدو من المحتمل جدًا أنه قد تعرف أيضًا إلى رشيد رضا. على أنـه، بصـرف النظر عن هذا الاحتمال، لم يكن مدينًا بأفكاره اللاحقة لرضا أو لعبده. ومع أن والد القسّام كان صوفيًا ومع أنه هو نفسه قد شاطر تصوّف الصوفيين، فإنه قـد طـور مفهومًا للإسلام يتميز بالزهد والطهرانية المتشددة يبرر سمعته كوهابي. وقد مارس الشيخ تشدده الديني لأول مرة في قريته جبلة، على الساحل السوري. وهذا هو مـا توضحه كل التوضيح الملابسات التي رواها عبد الله شلايفر، بدءًا بأسلوب الشـيخ

الفريد والمشئوم في توضيحه لتلاميذه كيف أن الامتناع عن الصلاة يعني المــوت: «شَجَّعَ [القسَّام] تلاميذه على اختطاف قروي لم يكن يؤدي الصلاة ووضعه في كفن والطواف به حول جبلة»[٤٣٧] (×).

نَذَرَ القسَّامُ نفسه للإصلاح الأخلاقي، فشجع الناس على الانتظام في أداة فريضة الصلاة والالتزام بصوم رمضان والكف عن القمار وشرب الخمر. وقد لقيت حملته نجاحًا كبيرًا بحيث إن أولئك، من سكان البلدة، الذين لم يكونوا ملتزمين دينيًا بشكل ملحوظ إمَّا أنهم بدَّلوا موقفهم أو بدأوا في مماشاة معايير الشريعة في مواقفهم العلنية. ولأن القسَّام كان يتمتع بسلطة أدبيــة لدى السلطات التركية المسئولة عن الناحية، فقد كان بوسعه استدعاء الشرطة في حالة وقــوع انتهاكات كانت نادرة لكنها صارخة، سعيًا إلى فرض معايير الشريعة داخل البلدة...

وقد بلغ الإحياء الديني في جبلة درجة عالية بحيث إن النساء كن يذهبن إلــى الســوق سافرات ظهيرة أيام الجمعة، واثقات بأنهن لن يصادفن أي رجل في الطرقات، لأن كل ذكــر في جبلة كان يؤدي الصلاة[٤٣٩].

وقد شكل القسَّام ميليشيا في قريته، قام بتربيتها بما يتماشـــى مــع معـــاييره الدينية. على أنه لم ينضم إلى النضال المعادي للعثمانيين فـــي ســـبيل الاســـتقلال، ويرجع هذا، على الأرجح، إلى مبرر الجامعة الإسلامية نفسه الذي كـــان مســـئولاً عن مواقف أشخاص كشكيب أرسلان. والحال أن غاراته العســكرية الأولـــى قـــد استهدفت العلويين، الذين شكلوا الغالبية في إقليم اللاذقية السوري الذي كانت قريته السنِّية واقعة ضمنه. وفيما بعد، قاد الأعمال المسلَّحة ضـــد الفرنســـيين. وعنـــدما اضطر القسام إلى النزوح إلى المنفى في حيفا في عام ١٩٢١، تحالف في النضـــال الإيديولوچي مع منفيٍّ سوري آخر، هو الشيخ السلفي كامل القصَّاب، وهو صـــديق دمشقي لرشيد رضا وشكيب أرسلان وأمين الحسيني. وقد أعرب عن هدف ســـلفي – وهابي يتمثل في خلق دولة إسلامية يستند دستورها إلى القرآن[٤٤٠].

(×) يستطرد شلايفر: «تبين هذه الحادثة أيضًا كيف أن تشديد القسَّام على الالتزام بـــالفرائض الدينيـــة كان مصحوبًا بروح المرح». وهذا التعليق جد غريب بحيث يبدو وكأن المقصود به هـــو الســـخرية؛ لكن صاحبه جاد تمامًا[٤٣٨].

والحاصل أن القسّام، الأكثر جذرية بكثير من الحسيني، بحكم كل من تعصبه الديني ونزعته الشعبوية المعادية للأجانب – وهو اختلاف عززه التباينُ بين الأصول الاجتماعية الأرستقراطية للمفتي وأصول الشيخ المنحدر من صفوف العوام– قد شرع في خلق منظمة سرّية مسلّحة منذ وقت مبكر في عام ١٩٢٥. والتحول التدريجي في طبيعة نشاطاته مؤشر، ضمن مؤشرات أخرى، على تجذر النضال الفلسطيني عمومًا ومُكوّنِه الإسلامي خصوصًا، بدءًا بأحداث عام ١٩٢٩ المرتبطة بحائط القدس الغربي/ حائط البراق. واعتبارًا من عام ١٩٢٩ فصاعدًا، قامت منظمة القسّام السرّية بأعمال مسلّحة، على مدار عدة سنوات، دون كشفها. ومن الجهة الأخرى، دعا الشيخ علانيةً إلى الجهاد، فانضم بذلك إلى حزب الاستقلال في الضغط على الحسيني، حتى وإن كان قد تعاون أيضًا، أحيانًا، مع أنصار المفتي. وقد اتجه القسام بشكل نهائي إلى الأحراش في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٥ ؛ وكان قد اختار تدبير انتفاضة، وفقًا لمحسن صالح(٤٤١)، عندما تم الكشف في ميناء حيفا عن شحنة أسلحة سرّية كان من المقرر، بشكل واضح، تهريبها إلى الحركة الصهيونية(٤٤٢). وقد أثار كشف الشحنة ضجة وأدى إلى تصاعد مشاعر الغضب بين صفوف السكان العرب.

والحال أن عز الدين القسّام كان، من نواحٍ كثيرة، سلفًا لـ«جهاديّي» أيامنا، فهو رجل كان الموت شهيدًا من شهداء الإسلام بالنسبة له أسمى آيات الإيمان(٤٤٣). وقد مات ميتة بطولية، بدلاً من أن يستسلم، على أثر معركة امتدت لعدة ساعات مع القوات الاستعمارية، وهي معركة لم تكن أمامه أي فرصة للنجاة فيها – فثلاثة عشر رجلاً فقط كانوا في مواجهة أربعمائة جندي. وقد جاء موته البطولي في ٢٠ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٣٥ وجعل منه بطلاً قوميًا، فأنجز بذلك الأملَ الذي حكم حياته، إيمانه بقوة المَثَل. والحال إن التحية التي قدمتها إليه حركة حماس بعد ما يزيد عن نصف قرن من موته، حيث أطلقت اسمه على كل من فرعها المسلّح المتخصص في العمليات الانتحارية كما على صواريخها، كانت تحية مناسبة: فشأن القسّام، تدل عمليات حماس المسلّحة على كل من نفاذ صبر الفلسطينيين والوسائل غير الفعّالة التي يؤدي ببعضهم إلى التماسها.

وبعد سقوط القائد القسَّامي في ساحة المعركة، حل محله على رأس منظمته الشيخُ فرحان السعدي. والحال أن السعدي هو الذي قاد العملية المسلَّحة التي قامت بها الجماعة في ١٥ أبريل/ نيسان ١٩٣٦[٤٤٤]، والتي أدت إلى إطلاق سلسلة من الأحداث بلغت ذروتها في الانتفاضة الفلسطينية في عام ١٩٣٦. ووفقًا لبيان نويهض الحوت فقد كان المراد من العملية نسف المفاوضات السياسية التي كانت تجريها القيادة السياسية المسيطرة الملتفة حول المفتي ومن ثم تفجير مواجهة مسلَّحة[٤٤٥]. ويقدم أكرم زعيتر وصفًا تفصيليًا لحادث ١٥ أبريل/ نيسان: وهو يشهد شهادة ضخمة على تعصب القسَّاميين وسذاجتهم السياسية، كما على التجاذب الذي سبق رصده بين سلفية من نوع وهابي والنازية، فيما يتعلق بمعاداة السامية.

كان ذلك في الثامنة والنصف مساءً. فقد توقفت السيارات أمام حاجز من البراميل على طريق جبلي في منطقة نابلس. وكان الحاجز تحت مراقبة ثلاثة رجال مسلَّحين: حيث تولى أحدهم رصد الطريق وقام آخر باحتجاز ركاب السيارات الموقوفة في مرمى بندقيته، بينما قام الثالث بالاستيلاء على ما معهم من نقود. ثم سأل الرجالُ الثلاثة الناس الذين أوقفوهم عما إذا كان بينهم إنجليز أو يهود. وقد قُتل في التوِّ والحال سائق شاحنة والراكب المرافق له، وهما يهوديان. كما كان من بين الموجودين ألماني «برهن للعصابة على أنه ألماني، هتلري، مسيحي، وأَقْسَمَ لهم بشرف هتلر على صحة ما يقول، فأخلوا سبيله قائلين 'اذهب لأجل عيون هتلر'، فذهب الرجل وفي جيبه ٣٥ جنيهًا استرلينيًا من دون أن يُكَلَّفَ بدفع فلس واحد»[٤٤٦].

وبعد ذلك بيومين، وعلى سبيل الانتقام، قام أعضاء في الاتجاه الصهيوني المتطرف، المعروف بالحركة التصحيحية، بقتل عربيين ؛ كما تَعَرَّضَ المارةُ العرب للهجوم عند تشييع جنازة ضحيتي أحداث ١٥ أبريل/ نيسان[٤٤٧]. وهكذا دارت عجلة العنف المشئومة. وفي الأعوام التالية، لعب القسَّاميون دورًا رئيسًا في الانتفاضة الفلسطينية وقيادة عملياتها الميدانية[٤٤٨]. وقد تميزوا، خاصةً، بتواتر إعدامهم عربًا فلسطينيين مُتَّهَمين بالتعاون مع البريطانيين أو اليهود. وبحسب رواية شاهد عيان أوردتها بيان نويهض الحوت، فإن كل إعدام من هذه الإعدامات قد تم

بعد حصول القسّاميين على فتوى تأمر به من عالم قريب من حركتهم(٤٤٩). ويشدّد كيمرلينج وميجدال، في هذا الصدد، على ما تميزت به نداءات القسّاميين وأعمالهم العنيفة من ميل معادٍ للمسيحيين(٤٥٠).

أمين الحسيني والثورة العربية في فلسطين، ١٩٣٦-١٩٣٩

مع أن حزب الاستقلال كان حزبًا آخذًا في الأفول، فإن بعض أعضائه، بدءًا بأكرم زعيتر، قد لعبوا دورًا حاسمًا في تكوين «اللجان القوميـة» التـي انبثقـت اعتبارًا من أبريل/ نيسان ١٩٣٦ فصاعدًا بهدف حث السكان الفلسطينيين العـرب على الإضراب. وقد دشن انبثاقها بدايةً ما بسرعة أصبح إضرابًا عامًا ما لبـث أن أفلت من سيطرة الأحزاب والقيادات الوطنية الموجودة. وطبيعي أن أولئـك الـذين شاركوا في النضال كانوا يتميزون بمستويات متباينة تباينًـا حـادًّا مـن التربيـة السياسية، كما هي الحال مع كل الحركات الجماهيريـة. علـى أن كثيـرين مـن المضربين كانوا يتميزون بافتقار خطير إلى التربية السياسية، وهو ظرف تتحمـل المسئولية عنه القيادات الفلسطينية المسيطرة آنذاك. ويكشفُ حادثٌ وصفه زعيتـر عيوب القيادات الفلسطينية المسيطرة في هذا الصدد. فقد وقع هـذا الحـادث فـي طولكرم خلال تظاهرة جابت الشوارع. «مرت سيارة عليها متبرنط فلما هاجمهـا المتظاهرون صاح من فيها: 'هايل هتلر' وأدى التحية النازية للمتظاهرين، ورفـع العلم النازي على سيارته فحيّاه الجمهور»(٤٥١).

وبصرف النظر عن الخزي المتضمن في التصفيق للنازية (التي كانـت فـي عام ١٩٣٦ معادية للسامية دون أن تكون معادية للصهيونية) والحماقة المتضـمنة في العجز عن إدراك أن معاداة السامية تُعَدُّ، بوجه عـام، أقـوى «قـوة دافعـة» للصهيونية، بل وبصرف النظر عَمَّا يكشفه هذا الحادث عن غيـاب التربيـة فيمـا يتعلق بالتمييز الضروري بين اليهود والصهيونيين، أو بين الفصائل المختلفة فـي الحركة الصهيونية – وهو تمييز على درجة خطيرة من الأهمية بالنسبة لمصـالح النضال الفلسطيني نفسه الذي كان بإمكانه وكان عليه أن يسعى إلى تحـالف مـع

يهود البيشوف المعارضين لإقامة «دولة يهودية»(×) – فإن الحادث الذي ذكره زعيتر إنما يشهد على سكوت القيادات الفلسطينية المسيطرة عن حقيقتين لا سبيل إلى إنكارهما، كانا على علم جيد بهما. ولو كان قد جرى إشعار الجمهور بهاتين الحقيقتين، لمال المتظاهرون في طولكرم إلى التعامل تعاملاً فظًا مع النازي بدلاً من توجيه التحية إليه.

وهاتان الحقيقتان هما، أولاً، تواطؤ النازيين والصهيونيين، الذي أسلفنا الإشارة إليه، في تنظيم هجرة اليهود الألمان إلى فلسطين ؛ و، ثانيًا، احتقار النازيين لجميع الشعوب الملونة، بمن فيها العرب. ومن غير الوارد أن أي عربي قادر على القراءة بلغة أجنبية واحدة على الأقل ومهتم بالوقوف على حقيقة النازية كان يجهل مضمون كتاب **كفاحي**. ولو كان السكان الفلسطينيون قد عرفوا ما يقوله هتلر في هذا الكتاب، لعرفوا موقفه الحقيقي من الانتفاضة الفلسطينية أو جهاد القسَّاميين:

> لن تفقد إنجلترا الهند أبدًا ما لم تسمح بفوضى الأجناس في جهاز إدارتها (وهو أمر غير وارد الآن بالمرة في الهند) أو ما لم يقهرها سيفُ عدوٍ أقوى. لكن الهبّات الهندية لن تتوصل إلى ذلك أبدًا. وقد كانت لنا نحن الألمان تجربة كافية لأن نعرف مدى صعوبة قهر إنجلترا. و، بصرف النظر عن هذا كله، فإنني، بوصفي ألمانيًا، أتمنى أن أرى الهند تحت السيطرة البريطانية بأكثر بكثير من أن أراها تحت سيطرة أي أمة أخرى.

(×) الحال أن تقرير لجنة التحقيق الأنجلو – أميركية المختصة بفلسطين في عام ١٩٤٦ يصف هذه الفصائل على النحو التالي: «هناك، من جهة، حزبان صغيران لكنهما مهمين: عاليًا حاداشاه (المستوطنون الجدد) المحافظ، والذي يتألف أساسًا من مستوطنين من أصول ألمانية وأوروبية غربية، وهاشومير هاتزائير، وهو حزب اشتراكي يتحدى، مع مطالبته بالحق في الهجرة واستيطان الأرض دون قيود، مفهوم الدولة اليهودية ويشدّدُ بشكل خاص على الحاجة إلى التعاون مع العرب. والحال أن [حزب] هاشومير هاتزائير، مع أنه لم يتحدث إلينا، قد نشر قبيل مغادرتنا القدس كراسًا مثيرًا مؤيِّدًا للثنائية القومية. وعلى مقربة شديدة من هاشومير هاتزائير، وإن كان دون إيديولوچيته الاشتراكية، يقف الدكتور ماجنس ومجموعة إيحود الصغيرة التي يقودها، وهي مجموعة تُعَدُّ أهميتها أعظم بكثير من عدد أعضائها. وهؤلاء المنتقدون الفلسطينيون لبرنامج بيلتمور [اعتمد المؤتمر الصهيوني الدولي المنعقد في فندق بيلتمور بنيويورك في مايو/ أيار ١٩٤٢، رسميًا، للمرة الأولى، هدف إقامة دولة يهودية («كومونويلث يهودي») في فلسطين]، من المؤكد أنهم، مأخوذين معًا، لا يتجاوزون الآن رُبع السكان اليهود في فلسطين. لكنهم يمثلون أقلية بنّاءة»[٤٥٢].

والآمال في هيئة ملحمية في مصر آمال وهمية بالدرجة نفسها. وقد تجر «الحرب المقدسة» [الجهاد] إلى تسرب وهم سارٌ لدى مغفلينا الألمان مفاده أن آخرين مستعدون الآن لإراقة دمائهم في سبيلهم. والحق إن هذا الرهان الجبان هو دومًا تقريبًا أبُ مثل هذه الآمال. لكن الوهم سرعان ما سوف يتبدد، في الواقع، تحت وابل من نيران سرايا قليلة من حَمَلَةِ البنادق الآلية البريطانية ووابل من القنابل البريطانية.

ولا يمكن لائتلاف من المعوقين أن يهاجم دولة عازمة، عند الضرورة، على إراقة آخر قطرة من دمائها للحفاظ على وجودها. ولابد لي من الاعتراف بالانحطاط العرقي لما تسمى بـ«الأمم المضطهَدة»؛ وهذا يكفي لمنعي من ربط مصير شعبي بمصير هذه الأجناس المنحطة[٤٥٣].

كان يجب إخبار السكان الفلسطينيين برأي هتلر في «الأجناس المنحطة» التي سَلَكَ العربَ فيها. وهو قد اتخذ كمثال يضربه «المُور»، أي سكان إسبانيا من العرب والبربر والسُمر عمومًا:

إن الآريين، لولا أنهم كان بوسعهم استخدام أفراد من الجنس المنحط الذي غلبوه، لما أمكنهم أبدًا أن يجدوا أنفسهم في مركز يسمح لهم باتخاذ الخطوات الأولى على الدرب الذي قادهم إلى نمط ثقافي لاحق ؛ وذلك تمامًا بمثل ما أنهم، من دون معونة بعض البهائم التي تمكنوا من تدجينها، ما كان ليمكنهم أبدًا أن يتوصلوا إلى اختراع الطاقة الميكانيكية التي مكنتهم فيما بعد من الاستغناء عن هذه البهائم. وللأسف فإن العبارة التي تقول «لقد أدَّى المور مهمته، فدعوه الآن يرحل»، لها فائدة عميقة[٤٥٤].

لا ريب أن سكان فلسطين العرب كان من شأنهم أن يحتقروا هتلر، لو أنهم كانوا قد وقفوا على المضمون الحقيقي لمذهبه – السكان بأسرهم، لا مجرد الأقلية المستنيرة التي كانت تعرف حقيقة الأمور ولم يَرُق لها الرايخ الثالث. لكن السكان الفلسطينيين لم يجر إطلاعهم على هذه الحقائق من جانب أولئك الذين كانوا يتمتعون بالتأثير الأعظم عليهم، وفي صدارتهم المفتي. على العكس: إن قادتهم قد حجبوا هذه الحقائق، مصورين ألمانيا النازية على أنها حليف وذلك قبل وقت طويل

من اعتبار ألمانيا هؤلاء القادة حلفاء لها. والسؤال الذي يثور هنا هو: ما سبب هذا الموقف ؟ أهو ناجم عن الحماقة أم الحسابات الإجرامية ؟ لقد كان القنصل الألماني العام في القدس، هاينريش وولف، المؤازر للصهيونية، مقتنعًا بأن التفسير يكمن في غباء القادة الفلسطينيين:

لم يبدد القادة العرب الفلسطينيون وقتًا يُذكر في إعلان رؤيتهم الإيجابية للأحداث التي جرت في ألمانيا في ١٩٣٣. فالحال أن آراء الحاج أمين الحسيني، مفتي القدس الأكبر، قد نقلها لبرلين القنصلُ العامُ وولف في برقية مؤرخة في ٣١ مارس/ آذار ١٩٣٣. فقد أبلغ المفتي وولف بأن المسلمين في فلسطين وخارجها متحمسون للنظام الجديد في ألمانيا ويتطلعون إلى انتشار الفاشية في جميع أرجاء المنطقة. كما نقل وولف مساندة المفتي لأهداف السياسة النازية حيال اليهود، خاصة المقاطعة المناوئة لليهود في ألمانيا ووعدًا ببذل جهود مماثلة ضد اليهود في عموم العالم الإسلامي. وقد اجتمع وولف مرة أخرى بالمفتي ومشايخ آخرين في فلسطين بعد شهر من ذلك في موسم النبي موسى في الجبال الصحراوية قرب البحر الميت. وبعد إعلانهم عن إعجابهم بألمانيا الجديدة، أعرب المفتي والمشايخ المجتمعون عن موافقتهم على السياسات المعادية لليهود في ألمانيا، واكتفوا بطلب عدم إرسال اليهود الألمان إلى فلسطين. وهكذا فإنه يبدو أنه كان هناك بعض الإدراك بين العرب في فلسطين لحقيقة أن ألمانيا قد تكون مصدرًا لمشكلاتهم، وهو ما ذكره وولف [لبرلين] مرة أخرى في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٣٣. على أن وولف قد انتهى في تقريره السنوي لعام ١٩٣٣ إلى أن العرب يتميزون بسذاجة سياسية مفرطة بحيث لا يمكنهم الاعتراف بوجود صلة بين السياسة الألمانية حيال اليهود ومشكلاتهم في فلسطين والإذعان لذلك. وقد انتهى إلى أن هتلر وألمانيا الجديدة يتمتعان بدرجة عالية من حماسة الجمهور ومساندته(٤٥٥).

ودعونا نلاحظ أن المفتي كان يعلم بالتأكيد بوجود اتفاق الهاعابارا بين الحركة الصهيونية وألمانيا النازية منذ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٣٣ على الأقل، إن لم يكن قبل ذلك، وذلك بما أن منبر تياره السياسي، صحيفة **الجامعة العربية**، كان قد شجبه شجبًا سافرًا في ١٠ أكتوبر/ تشرين الأول:

يؤخذ من أخبار البريد الأخيرة أنه تم الاتفاق بين الجمعية الصهيونية والحكومة الألمانية على تنظيم هجرة يهود ألمانيا الذين يريدون المهاجرة إلى فلسطين. وكان هذا الاتفاق سببًا

لتفكك عرى الحملة التي أثارها اليهود في العالم ضد ألمانيا لأن اليهود الصهيونيين أصبحوا يرون أن المصلحة تقضي عليهم بالصمت وبتشجيع الصادرات الألمانية إلى فلسطين بدلاً من مقاطعتها بعدما عقدوا ذلك الاتفاق مع الحكومة الألمانية ونالوا به تساهلاً كبيرًا ... فلم يعد في مصلحة الصهيونيين بعد هذا الاتفاق أن يقاطعوا البضائع الألمانية في فلسطين لأنهم يُحرمون بذلك من الحصول على أموال المهاجرين[٤٥٦].

وفي مقالٍ نُشر في ١٥ يوليو/ تموز ١٩٣٥، وصل الأمر بصحيفة **الجامعة العربية** إلى حدِّ إدانة «اشتراك ألمانيا عمليًا في تهويد فلسطين»[٤٥٧].

ولم يكن وولف يُكِنُّ للعرب سوى الاحتقار، كما شدَّد على ذلك فرنسيس نيكوسيا. وبناءً على ذلك فإنه لم يرَ في موقف المفتي سوى السذاجة. على أن المفتي كان ماكيافيليًا لا ساذجًا. فلو نظرنا في مواقفه ككل، سنصل إلى تفسير مختلف لموقفه حيال النظام النازي، وهو تفسير يوضح أيضًا السبب في أن أشخاصًا من رشيد رضا مرورًا بشكيب أرسلان والقسّاميين ووصولاً إلى أمين الحسيني قد غضوا الطرف عن العلاقة المباشرة بين النازية والهجرة اليهودية إلى فلسطين أو، بشكل أعَمّ، بين النازيين والصهيونيين. بل إن هذا التفسير من شأنه أن يفسر أيضًا موقفهم الممالئ لألمانيا الهتلرية، بصرف النظر عن التنافر الإيديولوجي بين الجامعة الإسلامية والاشتراكية القومية [النازية]. وهذا التفسير يكمن في الكراهية لليهود والمتسلطة على هاتين الرؤيتين المتمايزتين للعالم، وإحداهما دينية والأخرى عنصرية، واللتين تتقاسمان معًا نظرة جوهرانية. أمَّا فيما يتعلق بمعاداة بريطانيا، فإنها لم تكن قد وفرت بعدُ أرضية مشتركة بين الجامعة الإسلامية والنازية، وإن كانت هذه المعاداة سوف توفر مثل هذه الأرضية المشتركة بعد سنوات قليلة من ذلك. ففي عام ١٩٣٣، لم يُبدِ الحسيني أي بادرة كراهية للبريطانيين الذين كانوا، آنذاك، يعاملونه بكرمٍ خاص. ثم إن ألمانيا الهتلرية نفسها لم تكن آنذاك معادية لبريطانيا.

وكانت الأحزاب الفلسطينية السائدة، وقد اجتاحها تجذر نضال الشعب الفلسطيني في ١٩٣٦، قد شكلت اللجنة العربية العليا، التي جمعت أنصار المفتي وخصومه معًا تحت قيادة الحسيني. وقد وصف پورات التحول الذي قاد المفتي والمجلس الإسلامي الأعلى الذي تَرَأّسهُ إلى إضفاء طابع ديني على الانتفاضة العربية اعتبارًا من يونيو/ حزيران ١٩٣٦ فصاعدًا، بدعوى أن دوافع اليهود في

فلسطين كانت دينية أولاً وأساسًا(٤٥٨). وكان هذا التفسير متماشيًا مع تفسير رشيد رضا. على أن اللجنة العربية العليا واصلت التفاوض مع لندن وممثليها من وراء ظهر الجماهير التي هبت إلى النضال. والحال أن اللجنة العربية العليا، التي كانت ترغب في وقف انتفاضة هذه الجماهير، وهو ما كانت لندن تحثها على الاضطلاع به، لكنها كانت تفتقر إلى شجاعة دعوة الجماهير إلى وقفها في غياب تنازلات محسوسة من سلطة الانتداب، «قد بدأت الاتصال بحكام العراق والعربية السعودية واقترحت قيامهم بنشر نداء إلى عرب فلسطين يدعوهم إلى إنهاء الإضراب والاضطراب. وقد صاغت اللجنة العربية العليا نص نداءٍ شَدَّدَ على أواصر الحكام العرب القومية بفلسطين وهو نصٌ وَعَدَ ضمنيًّا بتحقيق مطالب العرب الفلسطينيين(٤٥٩) (×).

فانتهى الإضراب على الفور، الأمر الذي أثار استياء الوطنيين الجذريين المنتمين إلى حركة الاستقلال. فزعيتر، الذي كان قد لعب دورًا محوريًّا في تنظيم النضال، قد فاجأته وصدمته الفرحةُ التي عَبَّرَ عنها مواطنوه عندما سمعوا بنبأ نداء الملوك العرب. وقد كتب يقول: «ترقرق الدمعُ في عيني! لقد أشفقت على أمتي! لقد رثيت لهؤلاء المرحين الذين استخفهم النبأ فانطلقوا يهزجون فرحًا! لقد جادت هذه الأمة بالأرواح والأموال والثمرات. لقد أتت في كفاحها بالعجب العجاب. لقد بهرت الدنيا بثورتها اللاهبة وإضرابها الفذ المذهل. ولكن، هل تحققت أمانيها حتى يستخفها الطربُ وتتملكها نشوةُ السرور!» (٤٦٠). ويضيف زعيتر أن الدرس الذي استخلصه من هذه التجربة هو أن جميع النضالات التي لا تتوفر لها قيادة حازمة مصيرها الفشل.

وقد توصل إلى الاستنتاج نفسه أحمدُ الشقيري، الذي كان قريبًا من حزب الاستقلال. فهو قد نظر إلى الأحداث بوصفها «صراعًا بين جيلين، جيل الحرب العالمية الأولى الذي واكب الحلفاء واستمر يصدقهم ويعتمد على وعودهم، وجيلنا نحن الشباب، نحن ضحية وعود الحلفاء ومكرهم وخداعهم، وبريطانيا في الطليعة. وكانت نتيجة الصراع أن انتصر الجيل الأول على الثاني وبهذا استطاعت بريطانيا وأصدقاؤها أن يوقفوا الإضراب والثورة»(٤٦١).

(×) جرت المفاوضات مع ابن سعود بفضل وساطة الشيخ السلفي كامل القصاب، الذي كان عز الدين القسّام قد تعاون معه فيما سبق.

ولم ينقض وقت طويل قبل عودة الوضع إلى التدهور من جديد: ففي ٧ يوليو/ تموز ١٩٣٧، نشرت اللجنة البريطانية التي يرأسها اللورد بيل – والتي كان المفتي واللجنة العربية العليا قد اجتمعا بها، بعد قيام الملك عبد العزيز ونظيريه الهاشميين بتوبيخهما على قرارهما مقاطعتها، في بداية الأمر – نشرت توصياتها الشهيرة التي تتضمن اقتراحًا بتقسيم فلسطين بين الحركة الصهيونية والأمير عبد الله، أمير شرق الأردن. وبموجب هذا الاقتراح، جرى منح الدولة اليهودية، في سخاء، نحو ثلاثة أرباع المنطقة الساحلية من البلد علاوة على الشمال والجليل. (لم ترض الحركة الصهيونية مع ذلك عن هذه الخطة، وإن كانت قد وافقت عليها لاعتبارات تاكتيكية). وكانت المعارضة العربية لهذه الخطة، في كلٍّ من فلسطين والبلدان العربية كافة، إجماعية من الناحية العملية، باستثناء أقلية تافهة. بل إن راغب النشاشيبي، قائد المعارضة للمفتي وصديق كل من البريطانيين وعبد الله، قد أعرب عن معارضته للخطة ؛ وهذا أدّى إلى تدهور علاقاته مع الأمير[٤٦٢].

وقد عَجَّلت خطة التقسيم التي اقترحتها لجنة بيل بوقوع تحول مهم في النزاع: فعلى الرغم من أن الحكومة البريطانية قد تنصلت من الخطة، فإنها قد أكدت ميل قسم من النخبة الحاكمة البريطانية إلى منح الصهيونيين «دولة يهودية» في فلسطين. وقد أدى هذا إلى تفجير تجذر جديد للنضال العربي ضد سلطة الانتداب، كما أدى إلى اعتراض ألمانيا الهتلرية على المشروع. وهكذا تخلّى الرايخ عن التحفظ الذي كان قد راعاه حتى ذلك الحين حيال هذا النزاع كيما لا يزعج لندن، حتى وإن قد واصل تشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين. فمن شأن هذه الهجرة أن تساعد على جعل ألمانيا *judenrein* (حرفيًّا، «طاهرة من اليهود») ؛ أمَّا قيام دولة يهودية فمن شأنه، بالمقابل، تزويد «اليهود» بمنفذ إلى المؤسسات الدولية[٤٦٣]. والحال أن معارضة ألمانيا لتقسيم فلسطين كانت نقطة الانطلاق الفعلية للتعاون بين المفتي وبرلين: ففي ١٦ يوليو/ تموز، ذهب الحسيني إلى الاجتماع بالقنصل العام الألماني الجديد في القدس، هانس دوهل، كيما يؤكد له تعاطفه مع ألمانيا النازية ويبلغه بقراره إيفاد مبعوث شخصي إلى برلين لتأمين اتصال سرّي بسلطات الرايخ[٤٦٤].

وكان العرب الفلسطينيون يُعِدّون لاستئناف العمليات الصدامية منذ وقت انتفاضتهم في ١٩٣٦ – وقد فعلوا ذلك بدرجة أنشط، حيث إن الصهيونيين كانوا، هم أيضًا، يُعِدّون العُدَّة بسرعةٍ لجولة جديدة في النزاع. «إن الدعوة في القرى والمدن إلى شراء السلاح والتحضير لاستئناف العنف قد قام بها قضاة الشرع والأئمة وتابعون آخرون لرئيس المجلس الإسلامي الأعلى وقادة حزب الاستقلال وقادة الثوار، خاصة القسَّاميون. وقد قام هؤلاء الأخيرون بتجنيد المتطوعين وتدريب القرويين على استخدام السلاح»(٤٦٥). على أن تدابير لندن القمعية كانت المسئول الرئيسي عن موجة التمرد الجديدة، بينما ألقت السلطات البريطانية باللوم عن الغليان المعادي للبريطانيين على المفتي، فجعلته «كبش فدائـ»ـها، كما رأى ذلك بوضوح أحدُ مؤرخي الفترة(٤٦٦). بل إن هذه السلطات قد حاولت – دون أن تنجح في تحقيق مرادها، كما ظهر في النهاية– توقيف المفتي، في ١٧ يوليو/ تموز، اليوم التالي لزيارته القنصل العام الألماني. فقد لجأ المفتي إلى المسجد الأقصى، حيث ظل أسير الحصار البريطاني لثلاثة أشهر متعاقبة – بما يشكل واقعة شبيهة بحصار آرئيل شارون لياسر عرفات في المقاطعة في رام الله بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٤. وهكذا لم تنجح سلطة الانتداب إلاَّ في تعزيز مكانة الحسيني كزعيم، على حساب منافسيه.

وردًا على تصاعد جديد للعنف، مضت سلطة الانتداب إلى حد حظر اللجنة العربية العليا في الأول من أكتوبر/ تشرين الأول، فقامت بتوقيف من تمكنت من مداهمتهم من أعضائها ثم قامت بترحيلهم إلى جزر سيشل. وفي ٣ أكتوبر/ تشرين الأول، أصدر المفتي، من ملاذه لا يزال، تصريحًا يدعو إلى وقف الإضراب. على أنه تمكن بعد أيام قليلة من ذلك، في ١٢ أكتوبر/ تشرين الأول، من الهرب متخفيًا، فذهب في البداية إلى منفى عربي ثم إلى المنفى الأوروبي. ويلاحظ ييهوشوا بورات أن «هذا الهروب قد أدى إلى انخفاض في نفوذ أمين الحسيني داخل فلسطين وخارجها إذ جرى اعتباره عملاً جبانًا»، وإن كان بورات يشير أيضًا إلى أن هروب المفتي قد أعقبه استئناف للعنف على نطاق واسع(٤٦٧). وقد صبت لندن الزيت على النار إذ قامت في الوقت نفسه بتكثيف حدة تدابيرها القمعية التي

أصبحت وحشية ودموية بشكل متزايد. فقد شهدت الفترةُ إعدام مائة وستة وأربعين شخصًا شنقًا، ومصرع أكثر من ثلاثة آلاف من الأشخاص وتوقيف خمسين ألف شخص أدى إلى صدور أحكام قاسية بحبس ألفي شخص ؛ وقد جرى هدم خمسة آلاف دار ومتجر كما جرى فرض حظر التجول لأوقات طويلة (وصلت إلى مائة وأربعين يومًا في صفد) (٤٦٨) (×).

والحال أن المفتي، الموجود في المنفى في لبنان أولاً ثم في العراق، قد وجد من الصعب عليه استرداد سمعته وإعادة فرض قيادته، فالضرر كان قد لحق بهما معًا جَرّاء هروبه من فلسطين. وكان قد لعب بوجه عام دورًا يدعو إلى الاعتدال طالما كان في البلد ؛ أمّا وأنه قد وجد نفسه الآن خارجه، فقد دشن حملةً مزايدة قومية على مواطنيه، وصار متشددًا تَشَدُّدَ القسّاميين. والنتيجة أنه جَرَّ الحركة الوطنية الفلسطينية إلى خطأها التاريخي الأفدح. وخلافًا لرأيٍ غالبًا ما جرى التعبير عنه، فإن هذا الخطأ لم يتمثل في رفض خطط التقسيم: فقبول هذه الخطط، كان من شأنه أن يكون استسلامًا مهينًا بالنسبة للعرب. فمن هو الشعب الذي يمكنه السماح لأقلية من المستوطنين واللاّجئين الذين هاجروا إلى بلده، جاء معظمهم إليه في غضون السنوات القليلة الماضية، بإقامة دولة خاصة لهم على جزء من أراضيه؟

ولا ريب في أن الخطأ التاريخي الرئيسي للحركة الوطنية الفلسطينية تمثل، بالأحرى، في رفضها **الكتاب الأبيض** البريطاني الصادر في ١٧ مايو/ أيّار ١٩٣٩، بعد أن كانت قد وافقت عليه أغلبيةٌ مريحةٌ في البرلمان في لندن. فقد استبعدت هذه الوثيقة تقسيم فلسطين وخلقَ دولة يهودية منفصلة فيها ؛ وقد أعلنت الحكومة البريطانية في هذه الوثيقة عن تأييدها تقييد الهجرة اليهودية إلى فلسطين بـ ٧٥٠٠٠ نسمة سنويًا للسنوات الخمس القادمة وخلق دولة فلسطينية مستقلة في

(×) بعد نصف قرن من ذلك، سوف تقوم الدولة الإسرائيلية، وقد واجهتها الانتفاضة، باستنساخ هذه التشكيلة من التدابير القمعية في الضفة الغربية وغزة، مستخدمةً ترسانة الانتداب التشريعية، مع فارق واحد: فالحكم بالإعدام شنقا، والذي كان قد أصبح مستحيلاً جَرّاء إلغاء عقوبة الإعدام في إسرائيل في عام ١٩٥٤ (إلاّ فيما يتعلق بارتكاب جرائم ضد الإنسانية)، قد حل محله «الإعدام خارج نطاق القانون»، أي الاغتيالات التي ينفذها الجيش الصهيوني ضد القادة والناشطين الفلسطينيين.

غضون عقد من الزمان، على أن يتم حكمها بشكل مشترك من جانب العرب واليهود، على أساس نسبة كل من الجماعتين إلى إجمالي السكان. وقد استثار الكتاب الأبيض معارضة حامية من جانب الحركة الصهيونية، لأسباب مفهومة تمامًا: وقد حشد الصهيونيون جميع إمكاناتهم وحلفائهم للتصدي لها، ومنذ ذلك الوقت فصاعدًا، جذروا عملياتهم ضد سلطة الانتداب في فلسطين.

أمّا ما لا يُعَدُّ مفهومًا كثيرًا، إن لم يكن يُعَدُّ، بالفعل، غير مناسب، فهو الرفض الكامل السافر للكتاب الأبيض من جانب اللجنة العربية العليا، المتحدثة بلسان الحركة الوطنية الفلسطينية العربية. والحال أن هذا الرفض، الذي ربما يكون قد عَبَّرَ بشكل مشروع عن انعدام الثقة العميق الذي كانت تحس به غالبية عرب فلسطين حيال سلطة الانتداب، فهو يرجع، بالدرجة الأولى، إلى الحسيني. إذ تُبَيِّنُ بيان نويهض الحوت، استنادًا إلى روايات المشاركين، أن «معظم أعضاء اللجنة العربية العليا قد وافقوا على الكتاب الأبيض بعد أن بحثوه بحثًا دقيقًا في اجتماع خاص في قرنايل (مقر المفتي في لبنان)، إلاّ أن المفتي رَفَضَهُ بسبب الغموض في عدد من بنوده»[٤٦٩]. وتستشهد الحوتُ بعميد حزب الاستقلال، عوني عبد الهادي، وهو نفسه عضو في اللجنة العربية العليا. فقد كتب عبد الهادي في مذكراته: «لا بد لي من القول أني كنت من القائلين بقبول الكتاب الأبيض لأنني كنت أعتقد أنه من المستحيل على الحكومة البريطانية أن تذهب مع العرب إلى أبعد مما ذهبت إليه، وأن مهمة السياسي أن يعرف ما هو ممكن وما هو غير ممكن، وأن السير على سياسة خُذ وطَالب هي أفضل من التعنت غير المجدي»[٤٧٠].

بل إن القوموي جدًا أكرم زعيتر، الموجود في المنفى في بغداد، قد اعتبر الكتاب الأبيض «أهم نتائج ثورتنا العظيمة التي امتدت ثلاث سنوات»[٤٧١]، مع أنه كان يخشى من أن الحكومة البريطانية قد لا تحترم وعودها الجديدة. وبعد أن تَردَّدَ لبعض الوقت، انحاز إلى موقف اللجنة العربية العليا الرسمي، لاعتقاده أنه قد يصبح، بشكل مفارق، وسيلة لإرغام لندن على عدم التنصل من تعهدها. والحال أن «لجنة الجهاد المركزية» التي تشكلت لدى بداية المرحلة الثانية للانتفاضة، وكان زعيتر من أعضائها، كانت على اتصال وثيق بالمفتي والقادة في داخل البلد [٤٧٢] ؛

وكانت قد رفضت الكتاب الأبيض رفضًا قطعيًّا. ويوضح پورات أن الحسيني «استخدم معارضة الثوار كحجة رئيسية له خلال مداولات اللجنة العربية العليا»، مضيفًا أنه «يبدو أن ضغط الثوار كان ملائمًا بالضبط لدوافع أمين الحسيني الشخصية»(٤٧٣). ويرى پورات أن أقوى هذه الدوافع هو واقع أن لندن قد أبقت على نفي المفتي، ما أدى إلى استبعاد إمكانية احتمال مشاركته في العملية الجديدة كقائد للفلسطينيين.

وأيًّا كان الأمر، فإن الطريقة التي تطور بها موقف المفتي إنما تؤكد بجلاءٍ شيئًا شَدَّدَ عليه فيليب مطر، في سياق نقد لـ«الفرضية اللاتاريخية التي سَلَّمَ بها معظمُ الكُتَّاب والتي تذهب إلى أن مسلك المفتي وأعماله كانت ثابتة غير متغيرة على مدار مسيرته السياسية»(٤٧٤). إذ يقول مطر أنه كانت هناك بوضوح «مرحلتان متمايزتان» في مسيرة المفتي السياسية: «مرحلة فلسطين»، التي سلك خلالها مسلك زعيم تقليدي، سليل العائلة القائدة للأعيان الفلسطينيين، الذين كانوا محافظين بحكم مركزهم الاجتماعي وتعاونوا مع السلطات القائمة، و«مرحلة المنفى»، التي أبدى خلالها تشدُّدًا وتَعَاوَنَ مع دول المحور. وهذا صحيح حتى ولو أن هناك كما رأينا، استمرارية في مواقف المفتي حيال المحور أكثر مما يومئ إليه مطر، وهي استمرارية ناجمة عن التجاذبات الإيديولوچية التي أشرنا إليها. على أن مطر يقدم وصفًا موجزًا ممتازًا لقيادة المفتي:

خلال الفترة الأولى، وحتى مع أن المفتي قد استوعب تهديد الصهيونية المشئوم للوجود القومي الفلسطيني، فإنه قد تعاون مع حكومة الانتداب البريطاني على فلسطين ورَفَضَ مناهج الدفاع الوطني عن النفس في وقتٍ كان من الممكن فيه لمثل هذه المناهج مساعدة قضيته .... وكان المفتي سلبيًا إلى حد بعيد، وقد شهد الييشوف تجربة نمو على مدار عقدين حاسمين، فارتفع من ٥٠٠٠٠ نسمة في عام ١٩١٧ إلى ٣٨٤٠٠٠ نسمة في عام ١٩٣٦.

وبعد سحق البريطانيين للانتفاضة العربية، أصيب الفلسطينيون بضعف ملحوظ. لكنه [الحسيني] بدلاً من أن يعترف بهذه الحقيقة شأن العقلاء ... تحول إلى انتهاج سياسة المعارضة والرفض النشيطين وعديمي الجدوى .... والخلاصة أن الاعتدال خلال مرحلة

فلسطين والرفض خلال مرحلة المنفى قد أسهما في الهزيمة التي حلت بالفلسطينيين في النهاية[٤٧٥] (×).

أمين الحسيني: المنفى والتعاون مع روما وبرلين

أدى فشل مغامرة ١٩٤١ العراقية إلى تعزيز صورة أمين الحسيني كواحد من أكبر منظمي الهزائم. وقد زاد من تأثير الفشل الذريع في العراق على صورته أنه وضع نفسه في الصدارة منذ بدء المواجهة، وذلك بعد أن كان مُلهمًا خفيًّا لحكومة الكيلاني حتى ذلك الحين[٤٧٨]. وفي ٩ مايو/ أيَّار ١٩٤١، أطلق المفتي نداءً إلى الجهاد ضد الإنجليز من الإذاعة العراقية، بلغةٍ كشفت في آن واحد عن هيامه الجنوني بنفسه وأوهامه فيما يتعلق بحجم نفوذه الأدبي على العالم الإسلامي: «إنني أنادي جميع إخواني المسلمين في جميع أرجاء العالم إلى الجهاد في سبيل الله، للدفاع عن الإسلام وترابه ضد عدوه. أيها المؤمنون، أطيعوا هذا النداء ولبوه»[٤٧٩](××).

وليس هناك من مؤشر أفضل على حدود النفوذ الديني للمفتي من هزال الاستجابة لهذا النداء إلى الجهاد. وطبيعي أن بعض العرب – من السوريين خصوصًا– قد انحازوا إلى صف العراقيين في نضالهم ضد البريطانيين. على أن معظم من فعلوا ذلك كانوا قوميين علمانيين مدفوعين بشعور قومي عربي ؛ وكان من شأنهم أن ينضموا إلى النضال حتى لو كان المفتي لم يكن موجودًا أصلاً. وفي غضون عشر سنوات، كان المفتي قد انحدر من أوج هيبته في العالم الإسلامي، وهو أوج كان قد وصل إليه بفضل المؤتمر الإسلامي في القدس في عام ١٩٣١، إلى حضيض العار في أعين أولئك المدركين لتخبطاته السياسية وعميقي الشك في فطنته كقائد. وقد أجبرته الكارثة العراقية على النزوح إلى المنفى الأوروبي عن

(×) للوقوف على تقييم لسجل المفتي من وجهة نظر «جهادية»، انظر محسن صالح، **التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ – ١٩٤٨**. ويبكي صالح على غياب «منهجية إسلامية حركية جهادية» كان لابد لها أن تجد لنفسها ترجمة في استقالة المفتي من وظائفه الرسمية كيما يكرس نفسه للنضال المسلح، وفي اعتماد تَوَجُّهٍ أكثر إسلامية من التوجه الناشئ عن رغبته في أن يكون قائدًا لجميع الفلسطينيين، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية[٤٧٦]. وهكذا يبدو أن صالح يأسف لواقع أن أمين الحسيني قد عارض بقوةٍ تعديات القسّاميين على المسيحيين والدروز[٤٧٧].

(××) ترجمة عن الفرنسية. – م.

طريق إيران. وحتى نهاية الحرب، وزّع وقته بين برلين وروما أساسًا، حيث تمتع بمنفى مترف وفرته له الحكومتان الإيطالية والألمانية.

والحال أن المفتي قد أصبح المتعاون العربي، والمسلم أيضًا، بامتياز، مع الدولتين الفاشيتين، حتى وإن كانت مركزية أناه الموبوءة بجنون العظمة وولعه بالدسائس قد قادتا إلى احتكاك مع كل من مضيفيه، ومع القادة العرب الآخرين الذين تقاسموا معه المنفى وهو أمر سبق أن أشرنا إليه. وقد ساهم مساهمة ضخمة في الدعاية التي كان النظامان الفاشيان يبثانها عبر الأثير إلى العالمين العربي والإسلامي. كما اعتمد الألمان والإيطاليون على خدماته حين حاولوا تكوين وحدات عربية أرادوا منها أن تقاتل إلى جانب قوات المحور: وكانت الخطة تقوم على تكوين هذه الوحدات من متطوعين مقيمين بالفعل في أوروبا كما من أسرى الحرب العرب الذين كانوا قد عملوا مع جيوش الحلفاء.

والنتائج الهزيلة لهذه العملية تقول الشيء الكثير عن تأييد العرب الحماسي المزعوم للنازية وعن النفوذ والاحترام المزعومين اللذين يُقال إن مفتي القدس قد تمتع بهما خلال وجوده في المنفى الأوروبي. ففي مايو/ أيّار ١٩٤٢، في وقت كان لا يزال بالإمكان أن يبدو فيه واردًا أن يخرج الرايخ ظافرًا من الحرب، لم يزد عدد جنود الوحدة العربية في الجيش الألماني عن مائة وثلاثين رجلاً. وحين حاول الإيطاليون تنظيم فيلق عربي له عَلَمَهُ وقادته العرب عن طريق تجنيد متطوعين من بين صفوف أسرى الحرب العرب الذين كان الألمان قد سلموهم لهم في مقابل أسرى الحرب الهنود الذين أسرهم الإيطاليون، كانت النتيجةُ خيبةً أعظم بكثير. إذ كانت برلين قد سلمت لروما مائتي وخمسين أسير حرب، جرى أسرهم من بين آلاف الفلسطينيين التسعة التي كانت تعمل مع القوات البريطانية[٤٨٠]. ويكتب هيرزوفيتز: «من بين الأسرى الفلسطينيين الذين سلّمهم الألمان، لم يوافق غير ثمانية عشر على الخدمة في الفيلق، ولم يبق من هؤلاء في النهاية سوى ثمانية»، وهو يضيف أن «القوة الرئيسية الفاعلة في ذلك كانت تتمثل في كراهية العرب القوية لإيطاليا، وذلك بسبب خططها الاستعمارية المعروفة جيّدًا»[٤٨١]. وهذا التفسير جد متسرع بالأحرى، إذ يجب التشديد على أن القوات الفلسطينية التي قاتلت في صفوف الجيش البريطاني، جيش المضطهِد الاستعماري في بلدها هي،

قد رفضت، بحسب قول هيرزوفيتز نفسه، أن تقاتل في صفوف الفيلق العربي المستقل المزعوم. وهكذا فإن كراهيتها لإيطاليا الفاشية كانت أقوى من الكراهية التي كانت تشعر بها حيال الدولة الاستعمارية التي تستعمر بلدها. ولنُشر أيضًا إلى أن هؤلاء الفلسطينيين لم تفلح نداءاتُ «مُفتي فلسطين الأكبر» في دفعهم إلى الانضمام إلى نضال إيطاليا الفاشية ضد «الإنجليز واليهود» تحت قيادة موسوليني، صديقه الكبير.

ووفقًا لحسابات المؤرخ العسكري الأميركي أنطونيو مونيوز، فإن ما مجموعه ستة آلاف وثلاثمائة جندي من بلدان عربية قد «مر بمنظمات عسكرية ألمانية مختلفة». وقد جاء ألف وثلاثمائة منهم من فلسطين وسوريا والعراق ؛ بينما جاءت البقية من بلدان الشمال الأفريقي، من مصر إلى المغرب الأقصى(٤٨٢). ويقول مونيوز أيضًا أن عددًا مماثلاً من الجنود من بلدان عربية قد خدموا في قوات نظام ڤيشى الفرنسي. ويشكو كارلوس كابايرو خورادو، الكاتب الإسباني اليميني المتطرف، من أن هذه الأعداد تعتبر قليلة جدًّا، مشيرًا إلى تباينها مع مئات الآلاف التي حشدها فرانكو من المغرب لخوض حربه ضد الجمهوريين(٤٨٣). ويُعَزّي خورادو نفسه بادعاء أنه لو كانت الظروف قد ساعدت لَهَبَّتْ إلى التطوع أعدادٌ أكبر بكثير من «المتطوعين العرب» المستعدين للقتال ضد الشيوعية، وهذا هو الكاتب نفسه الذي يزعم الزعم السخيف تمامًا القائل أن الهجوم الألماني على الاتحاد السوڤييتي في ١٩٤١ «قوبل بترحيب حماسي في عموم العالم العربي»(٤٨٤).

والواقع هو أن أعدادًا أوفر بكثير من العرب والبربر قد حاربت في صفوف الحلفاء بدلاً من أن تعمل في جيوش المحور في الحرب العالمية الثانية. وهي تبدأ (إذا ما انطلقنا من الشرق إلى الغرب) من آلاف الفلسطينيين التسعة التي سبق أن أشرنا إليها والتي اندرجت في صفوف الجيش البريطاني، لتصل إلى مئات الآلاف من المغاربة الذين حشدتهم القوات الفرنسية في ١٩٣٩ - ١٩٤٠، وحشدتهم قوات حركة فرنسا الحرة، بعد هبوط قوات الحلفاء في عام ١٩٤٢ في الشمال الأفريقي. ويورد بلقاسم رِشام إحصائيات دالة تمامًا فيما يتعلق بمشاركةِ اختار النكرانُ الاستعماريُ للجميل نسيانها:

أتاحت التعبئة في الشمال الأفريقي التوصل، من سبتمبر/ أيلول ١٩٣٩ إلى يونيو/ حزيران ١٩٤٠، إلى تشكيل أربع عشرة فرقة مقاتلة قوامها ٣٤٠ ٠٠٠ رجل ؛ وكانوا يتألفون من ضباط كلهم من الأوروبيين تقريبًا ومجندين كانوا، في معظمهم، من أهل المنطقة. وبحلول ١٠ مايو/ أيار ١٩٤٠، عندما جرى شن الهجوم الألماني، كانت ثماني من هذه الفرق قد رابطت على الجبهة الفرنسية. ... وفي كارثة يونيو/ حزيران ١٩٤٠ التي حلت بالجيش الفرنسي، قُتل أكثر من ٨٥ ٠٠٠ جندي، ٥ ٤٠٠ منهم أفارقة شماليون ؛ ووقع في الأسر ١ ٨٠٠ ٠٠٠ آخرون، بينهم، وفقًا لإيف شاتل، الحاكم العام للجزائر، ٩٠ ٠٠٠ مسلم : ٦٠ ٠٠٠ جزائري و ١٨ ٠٠٠ مغربي و ١٢ ٠٠٠ تونسي. وقد جرى احتجاز هؤلاء الجنود في الـ *Frontstalags* (معسكرات أسرى الحرب في فرنسا) المنتشرة على امتداد المنطقة المحتلة ؛ وكان معهم حفنة من الضباط الفرنسيين الذين قاموا بأدوار إشرافية .... ووفقًا للرقم الذي تكرر إيراده أكثر من سواه، فإن ٢٣٣ ٠٠٠ مسلم من المغرب كانوا يعملون في صفوف الجيش الفرنسي في عام ١٩٤٤. ويُقدّرُ جاك فريمو أن القوات التي قدمتها بلدان الشمال الأفريقي الثلاثة، من عام ١٩٤٣ إلى عام ١٩٤٥، وصل مجموعها إلى ما بين ٢٠٠ ٠٠٠ و ٢٥٠ ٠٠٠ رجل، جاء ما بين ١٢٠ ٠٠٠ و ١٥٠ ٠٠٠ منهم من الجزائر وحدها.

وتتراوح التقديرات المتعلقة بالخسائر التي حلت بالجيش الفرنسي من الحملة التونسية إلى استسلام ألمانيا في ٨ مايو/ أيار ١٩٤٥ بين ٩٧ ٠٠٠ و ١١٠ ٠٠٠ قتيل وجريح ومفقود في الحرب. وإذا اعتمدنا على الأرقام التي قدمتها الهيئة التأريخية للجيش الفرنسي، فإن الجيش قد تكبد خسائر إجمالية قدرها ٩٧ ٧١٥ نفسًا ؛ وكان ١١ ١٩٣ من القتلى و ٣٩ ٦٤٥ من الجرحى، أي نسبة ٥٢% من الإجمالي، مسلمين[٤٨٥].

ويلزمنا التوقف هنا للحديث عن مصائر مئات من السجناء العرب المحتجزين في معسكرات الاعتقال النازية، وهي مصائر يحيطها قدر أكبر من النسيان. فوفقًا لتقديرٍ قام به جيرهارد هوپ، الذي حال موته في غير الأوان للأسف دون استكماله بحوثه حول «ضحايا» النازية «المنسيين» هؤلاء، كان مجموعهم ألفًا وخمسمائة سجين[٤٨٦] (×). ومن الأفراد الأربعمائة والخمسين الذين حدَّد هوپ

(×) تجدر الإشارة، في هذا الصدد، إلى أولئك الضحايا الآخرين للنازية الذين يجري نسيانهم مرارًا وتكرارًا: السود. فكما يعرف الجميع، تؤكد حنّه أرندت على أن الشمولية تجد جذورها في التجربة الاستعمارية. وخطُّ النَسَبِ هذا خط جد مباشر في حالة ألمانيا النازية[٤٨٧].

هوياتهم استنادًا إلى أسمائهم أو مؤشرات أخرى في الوثائق الأرشيفية لمعسكرات الاعتقال، تأكد أن مائتين وثمانية وأربعين كانوا جزائريين وأن سبعة وعشرين كانوا مغاربة، بينما كان اثنان وعشرون تونسيين، وكانت دزينة من الأفراد من الشرق الأوسط (أربعة منهم كانوا فلسطينيين). والحال أن مائة وثمانية وأربعين منهم كانوا معتقلين في بوخنفالد، وكان مائة وعشرة في معتقل نيونجام وأربعة وثمانون في معتقل داخاو واثنان وستون في معتقل ماوتهاوزن واثنان وأربعون في معتقل ساخسنهاوزن وأربعة وثلاثون في معتقل آوشفتيز، وهلمجرًّا[٤٨٨]. وكان بعضهم مجرد ضحايا للعنصرية النازية، إلاً أنه كان بينهم أيضًا سجناء سياسيون: مشاركون في مقاومة النازية جرى اعتقالهم بموجب تعليمات «الليل – و– الضباب» (كان هناك بالفعل مناضلون من المغرب في صفوف حركة المقاومة الفرنسية: مناضلون من اليسار المغربي – خاصة نجمة الشمال الأفريقي/ حزب الشعب الجزائري بقيادة مصالي الحاج – إلى جانب أشخاص كانوا قد قاتلوا في صفوف الألوية الأممية للمعسكر الجمهوري خلال الحرب الأهلية الإسبانية[٤٨٩]. وقد مات كثيرون من هؤلاء الرجال في معسكرات الاعتقال، كمحمد بوعياد، المولود في الرباط بالمغرب في ١٣ مارس/ آذار ١٩٠٤ والذي كان قد جرى اعتقاله في ٢٥ أبريل/ نيسان ١٩٤٤. والحال أن بطاقة هوية السجين الخاصة ببوعياد، التي نشر هوپ صورة زنكوغرافية لها، وهي بطاقة من المرجح أنَّ مَنْ مَلأ بياناتها موظفٌ بالصليب الأحمر، ناطق بالفرنسية، عند إعداد سجل للسجناء بعد تحرير السجناء من المعسكر، إنما يرد بها dcd، اختصارًا لكلمة décédé، «[متوفى]، ٢٤ – ٤ – ٤٥، ماوتهاوزن (غرفة الغاز)» [٤٩٠]. وهكذا فإن بوعياد قد قُتل قبل أحد عشر يومًا لا أكثر من تحرير السجناء من معتقل ماوتهاوزن في ٥ مايو/ أيار ١٩٤٥.

فلنرجع إلى المفتي. إن واقع الأمر العنيد الذي لا سبيل إلى إنكاره هو أن نداءاته الموجهة إلى عرب الشرق الأوسط أو الشمال الأفريقي قد ذهبت أدراج الرياح ولم تؤد إلى نتائج ملموسة. وقد لقيت نداءاته الصدى الهزيل نفسه الجدير بالرثاء والذي لقيته التصريحات المدوية الجوفاء عن «رايخ سيمتد عمره إلى ألف عام» كان يحتضر بالفعل بعد أقل من اثنتي عشرة سنة من وجوده. ويمكننا أن

نأخذ مثالاً على هذه النداءات نداءً أذاعه المفتي في ١٧ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٤. فقد بلغ هذا النداء ذروته في دعوة عديمة الجدوى: «أدعو كل مسلم وكل عربي في العالم إلى الوفاء بواجبه حيال أمته وبلاده بالنضال يدًا بيد مع هؤلاء الأصدقاء الصادقين ضد العدو المستبد المشترك حتى النصر النهائي، الذي لا سبيل إلى الشك فيه بالمرة، فالفوز لمن يخافون الله»[٤٩١] (×). كما يمكننا الاستشهاد بنداء الحسيني الذي بثته ونشرته وسائط اتصال عديدة، بما في ذلك المنشورات التي تلقيها الطائرات، وهو نداء وجهه في ٢٣ يناير/ كانون الثاني ١٩٤٥، حَرَّضَ فيه الجنود العرب في صفوف قوات الحلفاء على ترك هذه الصفوف: «أيها الجنود العرب، لا يجب أن تساعدوا أعداءكم، انقلبوا عليهم، اتركوا خطوطهم وانحازوا إلى صف أصدقائكم الألمان»[٤٩٢] (××).

ومع ذلك، يبدو أن فرقتي خنجر وكاما ضمن فرق أسراب الحماية، وهما فرقتان أُنشئتا في البوسنة في عام ١٩٤٣ وتألفتا بشكل شبه حصري من مسلمين، بالإضافة إلى حفنة من الكاثوليك من أهل المنطقة، تدلان على أن المفتي – وقد حثه أصدقاؤه النازيون على إقناع البوسنويين المسلمين بالانضمام إليهما – كان يتمتع بنفوذ أعظم بين إخوته في الدين خارج العالم العربي. والصورة التي يظهر فيها الحسيني وهو يستعرض وحدةً من إحدى هاتين الفرقتين صورة منتشرة على أوسع نطاق في المطبوعات الغزيرة الصادرة لتصوير المفتي على أنه الشيطان بعينه، وهي مطبوعات غالبًا ما ترمي إلى الحط من سمعة المسلمين كلهم، لا المفتي وحده. والحقائق ليست معروفة جيدًا. والحال أن ستيفن شفارتز، أحد غلاة المحافظين الجدد، وهو ابنٌ لأبٍ يهودي وأمٍّ بروتستانتية تَحَوَّلَ هو نفسهُ إلى اعتناق الإسلام الصوفي المعادي للوهابية، قد أحيا، فيما يتعلق بهاتين الفرقتين، بعض الحقائق التي غالبًا ما تعرضت للتغاضي عنها. وبحثه عنهما متوافر في نشرة إليكترونية يصدرها محافظون جدد ممالئون لإسرائيل ممالئةً متعصبة:

(×) ترجمة عن الفرنسية . – م.

(××) ترجمة عن الفرنسية. – م.

في البوسنة، لم تلعب وحدات سلاح أسراب الحماية البوسنوية الشائنة أي دور في طرد اليهود الموجودين على أراضيها، وهو دور قام به الألمان والكروات. فقد كانت مهمة وحدات سلاح أسراب الحماية البوسنوية هي محاربة رجال المقاومة المسلمين والصرب، بمن في ذلك مقيمين في قرى ينحدر منها كثيرون من المجنَّدين أنفسهم. وقد عزفوا عن المشاركة في مثل هذه الأعمال، فهم قد اندرجوا في صفوف سلاح أسراب الحماية لاعتقادهم الخاطئ بأن خدمة كهذه سوف تكون مماثلة لخدمة الجندرية البوسنوية في عهد إمبراطورية آل هابسبورج. وقد أرسلهم الألمان إلى فرنسا لإعادة تدريبهم. وهناك تمردوا ضد ضباطهم الألمان وحاولوا الانضمام إلى حركة المقاومة الفرنسية، بما يمثل المثال المعروف الوحيد لتمرد في صفوف سلاح أسراب الحماية. وبحلول عام ١٩٤٤، كان معظمهم قد انضموا إلى حركة المقاومة اليوغوسلافية. ثم إن رجال الدين المسلمين البوسنويين قد أصدروا ثلاث فتاوى تشجب علنًا التدابير التعاونية الكرواتية – النازية ضد اليهود والصرب: فتوى سارايڤو في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤١ وفتوى موستار في ١٩٤١ وفتوى بانيا لوكا في ١٢ نوڤمبر/ تشرين الثاني ١٩٤١[٤٩٣].

وقد طلب النازيون عون المفتي ساعين تحديدًا إلى التصدي للمفعول الرادع المترتب على هذه الفتاوى الصادرة عن رجال الدين المسلمين البوسنويين. على أنه تجب الإشارة إلى أن الدافع الأول للحسيني في هذه المسألة لم يكن دافعًا معاديًا للسامية، وإنما كان، بالأحرى، دافعًا إسلاميًا ودفاعيًا. فهو يؤكد في مذكراته على أن هدفه من وراء المساعدة على تكوين فرقتي خنجر وكاما كان يتمثل في تمكين البوسنويين المسلمين من الذود عن أنفسهم ضد تعديات قوات التشيتنيكي الصربية التابعة لميخايلوڤيتش، وهي قوات كانت قد صَفَّتْ نحو مائتي ألف منهم[٤٩٤](×). على أنه كان يكذب في ١٩٤٥ – ١٩٤٦ عندما أكد للسلطات في

(×) ما حدث آنذاك يقدم برهانًا ممتازًا على غباوة عقد تحالفات مع قوى غير عادلة بشكل سافر سعيًا إلى تأمين الفوز لقضايا عادلة. ففي مواجهة القوى المتزايدة للمقاومين الشيوعيين الذين يقودهم تيتو، تَحَالَفَ النازيون مع التشيتنيكي وزودوهم بالسلاح والذخيرة ؛ وهذا مَكَّنَ القوات الصربية من استئناف اضطهادها للمسلمين البوسنويين. والحال أن المفتي، الذي يعترف بهذه الحقائق في مذكراته، وهي مذكرات طافحة بسوء النية الرامي إلى الدفاع عن النفس كما بتبرئة الذات بالحجج الزائفة زيفًا وقحًا، إنما يزعم أنه قدم احتجاجًا إلى القيادة العسكرية الألمانية التي يؤكد لنا أنها قامت على أثر هذا الاحتجاج بتزويد رجال ميخايلوڤيتش بذخيرة فاسدة، مما أدى إلى إبطال القدرة على استخدام أسلحتهم![٤٩٥].

فرنسا، التي ذهب إليها بعد مغادرته ألمانيا، أنه لم تكن له أي يد في تنظيم البوسنويين في فرق أسراب الحماية التي انخرطت في القتال ضد الحلفاء[٤٩٦]، وهو قتال لم تكن له علاقة بدفاعهم عن أنفسهم. وفي جميع الأحوال، فإن فرقة خنجر لم يُعرف عنها بحال من الأحوال أنها قامت بارتكاب فظائع معادية لليهود، بل عُرف عنها، بالأحرى، قيامها بأعمال انتقامية ضد الصرب. وكقاعدة عامة، بالفعل، تمايز المسلمون البلقانيون عن جيرانهم المسيحيين من حيث تعاملهم الأكثر إيجابية مع اليهود، وهو ما يصوره أيضًا المثال الألباني، الذي ناقشه شفارتز:

> فيما يتعلق بالألبانيين، ومع أنه صحيح أن فرقة اسكندر بيك الألبانية في سلاح أسراب الحماية قد سلّمت للنازيين نحو ٢١٠ يهود في كوسوفا، فإنه لم يجر تسليم يهودي واحد في ألبانيا نفسها، التي كانت البلد [الأوروبي القاري] الوحيد الذي خرج من الحرب العالمية الثانية وعدد سكانه اليهود أكبر من العدد الذي كانوا عليه عند بداية الحرب. والحال أن هذه الحقيقة قد سجّلها متحف الهولوكوست التذكاري في الولايات المتحدة وياد فاشيم في إسرائيل، حيث جرى وضع المسلمين الألبانيين في سجل الشرف بوصفهم «عادلين من غير اليهود»[٤٩٧].

وعلى الرغم من هزال الاستجابة لجهود المفتي الرامية إلى تجنيد قوات عربية، فإنه يتباهى بالطبل والزمر في مذكراته برائعة تنظيم مشاركة «مائتي ألف» مسلم – من الأزيريين والبوسنويين وغيرهم– في المجهود الحربي لدول المحور. وهو يقول إنه قد ساهم في ذلك بإعداد أئمة في درسدن تحت إشراف سلاح أسراب الحماية لكي يكونوا وعاظًا مرافقين لهذه القوات[٤٩٨]. على أن طموح المفتي كان يتمثل في تقديم مساهمة عربية أهم بكثير إلى المجهود الحربي للدول الفاشية.

فهو يبالغ في مذكراته من شأن المذكرتين اللتين أرسلهما إلى وزير الخارجية الألماني في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٢ ويناير/ كانون الثاني ١٩٤٣. ووفقًا للمخلص الذي قدمه بعد ثلاثين سنة من ذلك، فإنه قد اقترح أن تتولى دول المحور «تحرير» بلدان المغرب العربي، المغرب الأقصى والجزائر وتونس، ماعدا ليبيا

الواقعة تحت السيطرة الإيطالية، بالطبع[×]، وتوحيدها في دولة مغربية واحدة ترتبط بالمحور بمعاهدة. وكان يتوقع أن تقوم هذه الدولة عندئذ بتكوين جيشٍ - قوامه، بحسب تقدير المفتي، ٥٠٠ ٠٠٠ ٢ جندي، أو ما يمثل نسبة ١٠% من سكان البلدان الثلاثة الذين يصل عددهم إلى خمسة وعشرين مليون نسمة - ودَفْعِ هذا الجيش إلى المعركة في صف دول المحور، مع القيام في الوقت نفسه بحرمان جيوش الحلفاء من جنودها المنحدرين من المغرب الذين زعم أنهم سوف ينسلخون [من هذه الجيوش] انسلاخًا جماعيًا ويلحقون بالقوة المقاتلة الجديدة[٥٠٠].

على أن المضمون الحقيقي لمذكرتي المفتي في ١٨ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٢ و١٦ يناير/ كانون الثاني ١٩٤٣ المرسلتين، بحسب الترتيب، إلى السفير الألماني في إيطاليا ووزير الخارجية الألماني في برلين، إنما تُعَدّان أقل جموحًا في الخيال مما توحي به الرواية التي يقدمها المفتي عنهما في مذكراته، وهي مذكرات مدفوعة بالرغبة في تبرير النتائج الكارثية لنشاطاته[٥٠١]. فالواقع أنه لم يَعِد السلطات الألمانية «إلاّ» بنصف مليون جندي متمرسين على القتال من المغرب ؛ وحتى هذا الوعد الأكثر تواضعًا لم يبدُ لهذه السلطات وعدًا له صدقيته، وقد تجاهلت خطة المفتي بكل بساطة. والحال أن كورت بروفر، الديبلوماسي المكلف بالردّ عليه، قد التقى به في عدة مناسبات لمناقشة هذه المشاريع إلى جانب مشاريع أخرى. وبحسب رواية المفتي الذي لخّص كلام بروفر فقد أكد هذا الأخير أن ألمانيا النازية ليست مهتمة إلاّ بأوروبا وأن حلفاءها الأوروبيين لن يقبلوا قيام دولة

(×) اليكم مثالاً آخر على الرياء الذي يلجأ إليه المفتي لتبرئة نفسه بعد الورطة. فإدراكًا منه لاضطهاد ايطاليا المريع لليبيين، وهم عرب ومسلمون، ومن ثم إدراكًا منه لمدى تعارض قراره محالفة الإيطاليين مع دعواه معاداة الاستعمار ودعواه مناصرة الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، يوضح المفتي في مذكراته أنه أبلغ «رجال ايطاليا» مرارًا وتكرارًا باستيائه حيال الوضع (مع أنه التقى الدوتشي في أكثر من مناسبة، فإنه لا يوجد أي مؤشر على أنه قد طرح الموضوع قط معه). ثم يذكر أنه طرح المشكلة في مأدبة على شرفه أقامها مسئول بوزارة الخارجية الإيطالية. وفي كلمته في المأدبة، بحسب رواية المفتي مرة أخرى، ردّ المسئول بأن ايطاليا خدعتها إنجلترا وفرنسا فاستولتا على أغلى وأغنى أقطار المنطقة، بينما أغرتا الإيطاليين بغزو ليبيا، حيث لم يجدوا فيها غير «الرصاص والرمال» ومقت المسلمين. ويزعم المفتي أن المسئول قد أردف أن ايطاليا سوف تصحح الموقف بعد الحرب بما يرضي العرب[٤٩٩]. ولو قرأنا هذه الأعذار الهزيلة مدركين أن المفتي لم يكن غبيًا، فلا يمكننا إلاّ أن نستنتج أنه اعتبر قرّاءه أغبياء.

مغربية موحَّدة لأنهم يخافون الإسلام أكثر من خوفهم الشيوعية، فهم يخـيم عليـهم شبح غزو إسلامي جديد لأوروبا ! (٥٠٢)

أمين الحسيني وإبادة اليهود

بالإضافة إلى التواطؤ غير المباشر في جرائم النازيين والذي ينطـوي عليـه تعاون الحسيني الشائن معهم بحد ذاته، فقد جرى اتهامه ولا يزال يجـري اتهامـه بالتواطؤ المباشر في إبادة اليهود. وعندما يجري توجيه هذا الاتهام بشكل مسـئول، فإنه يستند أساسًا إلى خطبه الحماسية المعادية للسامية التي أذاعتها الإذاعـات فـي بلدان المحور في أوروبا، كما يستند إلى رسائل بعث بها إلى سلطات تلك البلـدان في محاولة لوقف أي هجرة يهودية إلى فلسطين، في وقـت كـان تنفيـذ «الحـل النهائي» فيه على قدمٍ وساق. وغالبًا ما يجري طرح افتراضين إضافيين، مع أنهما لم يُثبتًا والأرجح أنهما لن يُثبتًا أبدًا. ويذهب الافتراض الأول إلى أن المفتي كانـت له صلات بأدولف آيخمان. ويذهب الافتراض الثاني إلى أنه زار معتقل آوشـفتيز. ويستند الزعمان معًا إلى شهادة واحدة جد مشكوك في صدقها أدلى بهـا شـخص واحد في محاكمات نورمبرج. وأيًّا كان الأمر، فإن هذه المزاعم لا تضيف شيئًا ذا طبيعة نوعية إلى إدانة المفتي.

دعونا ننظر أولاً في مسألة رسائل المفتي، وهي مسألة أكثر تعقيدًا من مسألة خطبه العنيفة. وهو يتحدث عن هذه الرسائل في مذكراته، بعد شرعنتها في الفقـرة التالية:

> خلال الحرب حدثت أحداث خطيرة أخرى كالمحاولة التي قامت بها اليهودية العالميـة عام ١٩٤٤ لتهجير يهود شرق أوروبا إلى فلسطين، وموافقة ألمانيا على ذلك، كمـا يفعلـون اليوم بمحاولتهم حمل الدول الشرقية كروسيا ودول البلقان وشرق أوروبا على تهجير من فيها من اليهود إلى فلسطين المحتلة، وقد قاومنا هذه المحاولة فكتبنا إلى ريبنتروب وهملر وهتلر، ثم إلى حكومات إيطاليا وهنغاريا ورومانيا وبلغاريا وتركيا وغيرها، واستطعنا إحبـاط هـذه المحاولة، مما جعل اليهود يرمونني بتهم فظيعة ويحملونني مسئولية القضاء علـى أربعمائـة ألف يهودي لم يستطيعوا الهجرة إلى فلسطين حينئذ ويطالبون بمحاكمتي فـي «نـورمبرغ» كمجرم حرب(٥٠٣).

ويتحدث المفتي باستفاضة عن هذه المسألة مرة أخرى فيما بعد، مُقدِّمًا صورًا زنكوغرافية لثلاث من رسائله (إلى ريبنتروب وهملر ووزير الخارجية المجري) وبعض الردود عليها. وهو يضيف هذا التوضيح المتفاخر:

كان لهذه المذكرات نتائج إيجابية مفيدة للقضية الفلسطينية في بعض الأقطار الأوروبية، لكنها أقامت قيامة الصهيونيين، وكانت سببًا في تقديمهم شكوى عليَّ إلى الأمم المتحدة عام ١٩٤٧ زعموا فيها أن مذكراتي كانت سببًا في منع مئات الألوف من اليهود من الهجرة إلى فلسطين، وأنهم كانوا عرضة للهلاك لذلك السبب ...

الواقع أني عندما أرسلت تلك المذكرات إلى المسئولين من رجال الرايخ الألماني، والدول المشار إليها، لم أكن أبتغي إبادة اليهود، لكني كنت أسعى جاهدًا لمنع طوفان الهجرة اليهودية العدوانية الرامية إلى إغراق فلسطين وإخراج أهلها منها، كما حدث بعد ذلك فعلاً بمساعدة بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية(٥٠٤).

لا يمكن التشكيك بالمرة في أن الدافع الأول للمفتي كان يتمثل في وقف الهجرة اليهودية إلى فلسطين، فهذا هدف كان موضع إجماعٍ في الحركة الوطنية الفلسطينية، وهو ما لا يتخلف الرجل عن ذكره عند تبريره لأعماله(٥٠٥). على أن مشروعية هذا المطلب، المطروح من جانب الفلسطينيين المناضلين ضد استعمار أرضهم استعمارًا استيطانيًا، قد تباينت تباينا عظيمًا بحسب السياق. فقد كان مطلبًا مشروعًا تمامًا عند توجيهه إلى سلطات الانتداب البريطاني، خاصة عندما دُعيَ البريطانيون إلى توفير ملاذ للاجئين [اليهود] في بريطانيا أو الولايات المتحدة بدلاً من «تخليص أنفسهم منهم» على نحو مُرَاءٍ بتوجيههم إلى فلسطين، في تنازل لمعاداة السامية في بلدهم. لكن هذا المطلب لم تكن له أي مشروعية عند توجيهه إلى أولئك الذين، بعد أن تعاونوا مع الصهيونيين في إرسال عشرات الآلاف من اليهود الألمان إلى فلسطين، أخذوا في إبادة يهود أوروبا.

وكان المفتي عليمًا كل العلم بأن يهود أوروبا يجري استئصالهم ؛ وهو لم يزعم العكس قط. وخلافًا لبعض المعجبين به الآن، لم يلعب أيضًا قط لعبة إنكار المحرقة المشينة والشريرة والغبية في آن واحد. وكان بوسعه أن يلجأ إلى الخديعة عندما يضطر إلى أن يبرر، في أعين مواطنيه العرب، خيانته القضايا التي أعلن دفاعه عنها، لكن كبرياءه ما كان يمكن لها أن تسمح له بتبرير نفسه في أعين

اليهود الذين كان يكرههم تمامًا. وهو يسعى، في مذكراته، إلى تعزية نفسه بأسلوب لا يجرؤ عليه غير معادٍ لدود للسامية، فهو يوضح أنه، على الرغم من هزيمة ألمانيا في نهاية المطاف، فإن اليهود قد دفعوا خلال الحرب ثمنًا أغلى بكثير من الثمن الذي دفعه الألمان. ودعمًا لما يقول، يستشهد بأرقام قريبة على نحو ملحوظ من التقديرات المعاصرة: «لقد كانت خسائرهم في الحرب العالمية الثانية أكثر من ثلاثين في المئة من مجموع شعبهم، في حين كانت خسائر الألمان في الحرب العالمية الثانية أقل خسائر بالنسبة لعدد نفوس شعوبهم، فلم تبلغ أكثر من ٨ بالمئة إلى ١٠ بالمئة»[٥٠٦] (×).

وتشكل تصريحات الحسيني في هذا الصدد حجة قوية ضد منكري المحرقة: فهي تصدر عن رجل كان في موقع مناسب لأن يعرف ما فعله النازيون وليست له مصلحة في جعل موقفه أسوأ بتضخيم حجم جرائم من تَعَاوَنَ معهم. فهو يورد ملاحظات كاشفة أدلى بها رايخسفوهرر أسراب الحماية، هاينريش هملر، الذي التقى به في عدة مناسبات والذي لم يكن يشعر نحوه إلاً بالإعجاب والمحبة:

كنت أسمع من هملر كل مرة ما يدل على شدة حقده على اليهود، يتهمهم بأنهم ظالمون، ويزعمون أنهم مظلومون، ويقول أنهم موقدو نار الحروب، وأنانيون ونحو ذلك، ويبين مقدار الأذى الذي أنزلوه بألمانيا في الحرب الماضية [الحرب العالمية الأولى]، وأنهم دائمًا يوقدون نار الحرب ثم يستغلونها لمصالحهم المادية، دون أن يخسروا فيها أي شيء، «ولذلك فإننا صممنا في هذه الحرب على أن نذيقهم وبال أعمالهم مقدمًا، فقد أبدنا حتى الآن ثلاثة ملايين منهم» (وكان حديثه هذا في صيف عام ١٩٤٣) [العبارة الأخيرة بين الهلالين هي عبارة المفتي].

فاستغربت هذا الرقم ولم أكن أعلم شيئًا عن ذلك من قبل، وقد سألني هملر، لهذه المناسبة: كيف تفكرون في تصفية القضية اليهودية في بلادكم ؟ فأجبته: إننا لا نريد منهم إلاَّ أن يعودوا إلى البلاد التي جاءوا منها، فقال: لن نسمح لهم بالعودة إلى ألمانيا أبدًا[٥٠٩].

وهكذا، فمنذ عام ١٩٤٣، جرى إبلاغ الحسيني بالإبادة التي كان النازيون يقومون بها، وهو نفسه الذي يشهد على ذلك لا أحد غيره. وبالفعل، كيف يُعقل أن

(×) يُقدّرُ راعول هيلبرج عدد ضحايا الإبادة النازية اليهود بـ ٥,١ مليون[٥٠٧] ويُقدّرُ عدد اليهود في العالم عند وصول النازيين إلى السلطة بـ ١٥,٣ مليون[٥٠٨].

لا يجري إبلاغه وهو الذي كان يتحرك في أعلى أوساط الرايخ الثالث ولم يكن من الوارد أن يشتبه أي زعيم نازي بأنه يَكُنُ أدنى تعاطف مع اليهود ؟ ولماذا يمكن لهملر أن يخفي عنه «الحل النهائي»، في حين أن هملر هذا لا سواه – وهو يشرب الشاي مع المفتي في صيف عام ١٩٤٣ أيضًا، على شاطئ بحيرة في بروسيا الشرقية – قد أطلعه على سرٍّ لم يكن يتقاسمه، وفقًا للمفتي، إلاّ مع عشرة من قادة الرايخ الرئيسيين: أن ألمانيا سوف تكون لديها قنبلة ذرية في غضون ثلاث سنوات؟ (٥١٠)

أمَّا الرسائل المتعلقة بهجرة اليهود إلى فلسطين والتي يعيد الحسيني نشرها في مذكراته فترجع، في حالة الرسالة إلى الوزير المجري – وقد أُرسلت نسخة مطابقة منها إلى وزيري خارجية بلغاريا ورومانيا، وهما بَلَدَان كانا أيضًا عضوين في المحور – إلى ٢٨ يونيو/ حزيران ١٩٤٣ وإلى يوليو/ تموز ١٩٤٤ في حالة الرسائل إلى ريبنتروب وهملر. على أن المفتي يُرجع الرسائل، في روايته، إلى عام ١٩٤٤(٥١١). وهذا خطأ واضح، كما تبين ذلك الصور الزنكوغرافية التي يدرجها المفتي نفسه في كتابه. وبما يتماشى مع الوثائق التي جمعها هوپ(٥١٢)، فإن هذه الرسائل، المرسلة من روما، التي كان المفتي مقيمًا بها آنذاك، مؤرخةٌ بشكل واضح في يونيو/ حزيران ١٩٤٣. واللقاء مع هملر والذي يصفه المفتي جرى بعد كتابة هذه الرسائل: أي في ٤ يوليو/ تموز ١٩٤٣، كما تشهد على ذلك صورة فوتوغرافية تجمع بين الرجلين سَجَّل الزعيم النازي عليها تاريخ التقاطها وأهداها إلى الحسيني، الذي ردَّ عليه في رسالة مؤرخة في ٣٠ يوليو/ تموز معربًا عن شكره لرايخسفوهرر أسراب الحماية على «هدية ذكرى لقائنا الأول»(٥١٣).

ومن الوارد مع ذلك أن السبب في خلط المفتي فيما بعد بين التواريخ هو أنه قد توجه بنداء ثان إلى حكومات أوروبا الشرقية في عام ١٩٤٤، وهو ما يبدو أن وثيقة أخرى نجد صورة زنكوغرافية لها في مذكراته تشير إليه: رد المبعوث الملكي المجري إلى برلين [على هذا النداء] بتاريخ ٢٥ يوليو/ تموز ١٩٤٤. فقد أكد المجرى تلقيه رسالة المفتي **المؤرخة في ٢٢ يونيو/ حزيران ١٩٤٤** «بشأن الإجراءات التي ستتخذ لمنع هجرة اليهود إلى فلسطين»، مضيفًا أن الوزير سوف ينظر في مقترحات المفتي(٥١٤). ويلاحظ الحسيني – في مذكراته أيضًا– أنه تلقى ردودًا مماثلة من الحكومات الأخرى التي كان قد كتب إليها.

ورسائل يونيو/ حزيران ١٩٤٤ هذه لا تَرِدُ ضمن مجموعة الوثائق التي ترجع إلى فترة وجود المفتي في المنفى والتي نشرها هوپ، وإن كانت هذه المجموعة أوفى مجموعة متوافرة لمثل هذه المواد حتى اليوم. وعلى أي حال، فإننا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن پولنده، كما كان معروفًا جيدًا آنذاك، كانت موقع معظم معسكرات الاعتقال النازية، فإننا لن نجد التباسًا يُذكر في الكلمات التي استخدمها المفتي حين كتب إلى الوزير المجري في يونيو/ حزيران ١٩٤٣: «أرجو من معاليكم أن تسمحوا لي بأن أسترعي انتباهكم إلى ضرورة منع اليهود في بلادكم من الهجرة إلى فلسطين، وإذا كانت هناك أسباب تستدعي إخراجهم، يصبح من الأفضل كثيرًا إرسالهم إلى أقطار أخرى يكونون فيها تحت رقابة فعَّالة، مثل پولونيا، للوقاية من خطرهم ومنع ضررهم»(٥١٥). والحال أن الإشارة إلى پولنده إنما تُعَدُّ، بشكل لا لبس فيه، إشارة إلى معسكرات الاعتقال: وهل كان يمكن لها أن تكون غير ذلك ؟ ومن الجهة الأخرى، فمن غير المرجح أن المفتي، في يونيو/ حزيران ١٩٤٣، في روما، قبل مغادرته لها إلى برلين ولقاء هملر، كان قد علم بالفعل بأن أغلب معسكرات الاعتقال هذه كانت معسكرات قتل: آوشفيتز بيركيناو، بيلتسيك، شيلمنو، مايدانيك، سوبيبور وتريبلينكا.

والحاصل أن إدجار آنسيل مورر، الذي كان متحمسًا لاتهام المفتي بالتواطؤ المباشر في الإبادة النازية حين علم أن المفتي قد «هرب» من باريس، قد نشر أجزاء من الرسائل الفرنسية إلى وزيري الخارجية المجري والروماني في **النيويورك پوست** في ١٣ يونيو/ حزيران ١٩٤٦. وكان قد عُثر على الرسائل في أرشيڤات المفتي في أويبين، بألمانيا، وباد جاشتاين، بالنمسا. وقد حملت بشكل مرئي بشكل واضح تاريخ ٢٨ يونيو/ حزيران ١٩٤٣. على أن مورر قد أرجع هذه الرسائل إلى «الحكومات البلقانية» [كذا] إلى عام ١٩٤٤، مُعلِّقًا عليها على النحو التالي: «بالنسبة لأي أحد، شأن الحاج أمين، كان على علم بأن پولنده قد اختيرت لتكون جهنم إبادة اليهود الأوروبيين، كان معنى هذا إرسال يهود البلقان، بمن في ذلك الأطفال، إلى الموت المحقَّق والمريع»(٥١٦). وقد استشهد موريس پيرلمان، بدوره، بمورر في إدانة المفتي التي نشرها في عام ١٩٤٧ على أمل لفت

انتباه الحكومة البريطانية، دون أن يلحظ الخطأ في تأريخ الرسالة(٥١٧). وسوف يمشي على خُطى بيرلمان عديدٌ من الكُتّاب الآخرين الذين يلقون بالدقة في مهب الريح سعيًا إلى التشهير بالمفتي، وفي أثناء ذلك، بجميع الفلسطينيين والعرب و«الإسلاميين»، أو حتى المسلمين بحسب ما يهواه وما لا يهواه كل كاتب على حدة.

ومن المؤكد أن المعلومة الأدق في روايتنا هذه لا نريد بها تبرئة أمين الحسيني من تواطئه الإجرامي مع النازيين. فالتوصيه بإرسال يهود البلدان المشار إليها إلى معسكرات الاعتقال في بولنده – حتى على فرض أن هذه المعسكرات كانت معسكرات احتجاز لا أكثر – كانت أكثر بكثير من مجرد طلب بعدم إرسالهم إلى فلسطين. فطلب من النوع الأخير، إذ يأتي من قائد للحركة الوطنية الفلسطينية، إنما يجوز الدفاع عنه بوصفه طلبًا مشروعًا: لكن الطلب الذي قدمه المفتي في الواقع كان كريهًا. ثم إن من المرجح أن المفتي كان من شأنه أن يتقدم بهذا الطلب نفسه حتى لو كان قد عرف بالفعل أن النازيين كانوا ينفذون«الحل النهائي».

وبالمثل، ليس هناك التباس يُذكر في معنى التلميحات التي قام بها المفتي عندما طلب إلى هملر منع اليهود المصريين المقيمين في ألمانيا من الهجرة إلى فلسطين، في إطار ما كان قد سمع بأنه مبادلة وشيكة بالألمان المحتجزين في فلسطين. فقد ذكّرَ رايسفوهرر أسراب الحماية بما جاء في البرقية التي كان هملر قد أرسلها إليه في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٣، بمناسبة الذكرى السادسة والعشرين لتصريح بلفور ؛ ففيها، كان محاوره قد أكد أن «الحركة الاشتراكية القومية قد سجلت على أعلامها النضالَ ضد اليهودية العالمية». وقد ذكّر المفتي هملر أيضًا بالتصريح الألماني الرسمي المنشور بالمناسبة نفسها: فقد أكد هذا التصريح أن «إفناء [*Vernichtung*] ما يسمى بالمقام القومي اليهودي في فلسطين هو أحد المكونات الثابتة للرايخ الألماني الكبير»(٥١٨).

والحال أن الملاحظات التي أدلى بها هملر في المحادثة مع المفتي في صيف عام ١٩٤٣، كما أوردها الأخير، إنما تسلط ضوءًا تقشعر له الأبدان على المصير الذي توقع الحسيني حلوله بيهود فلسطين والبلدان العربية الأخرى على أثر انتصار

للمحور. وهذا الأمل هو الدافع وراء مساندته دول المحور وتعاونه مع النازية. وقد برر موقفه في ملاحظات وجهها إلى مواطنيه الفلسطينيين والعرب:

في ألمانيا، سعيتُ جاهدًا لتقديم العون المتواضع الذي أستطيعه لقضيتنا الفلسطينية ولسائر الأقطار العربية وبعض الأقطار الإسلامية، ولدعوة كافة المخلصين لقضية فلسطين والقضايا العربية، إلى التعاون مع ألمانيا، لا من أجل ألمانيا ولا إيمانًا بالنازية التي لا أعتنق مبادئها ولم تخطر لي ببال، بل لأني كنت، ولا أزال، على يقين بأن لو انتصرت ألمانيا والمحور لما بقي للصهيونيين من أثر في فلسطين والبلاد العربية[٥١٩].

وتتمة هذه الملاحظات لا تدع مجالاً للشك في حقيقة أن من عناهم بـ«الصهيونيين» هم اليهود باختصار. فهذا هو ما يشير إليه الارتياح الذي يتحدث به عن الخوف الذي انتاب يهود مصر عند زحف رومل على البلد في عام ١٩٤٢:

لو استجابت بعض الدول العربية وقامت بثورات داخلية لتزعزع مركز الإنكليز المحتلين والصهيونيين في الوقت الذي كان جيش رومل يزحف نحو العلمين، لكان لذلك أثر كبير في نجاح الألمان، ومما يؤكد ذلك أن الإنكليز شرعوا ينسحبون إلى السودان ويحرقون ملفاتهم ووثائقهم وأن اليهود أصابهم ذعر شديد وشرعوا يبيعون ممتلكاتهم وأراضيهم بأبخس الأثمان ويفرون من البلاد[٥٢٠].

على أن الحسيني كان يقول الحقيقة عندما قال إنه لم يتّبنّ المذهب «الاشتراكي القومي». وهو لم يتبن هذا المذهب، على أي حال، بتمامه. لكن مساعيه، التي قام بها عندما كان مقيمًا في المنفى في كل من روما وبرلين، لإعطاء النازية بريق وجاهة إسلامية، إنما يصعب أن تكون مقنعة[٥٢١]. ولا شيء يصور ذلك أوضح من مساعيه لحث النازيين على محاولة الظهور بمظهر أوفر نصيبًا في الفوز برضاء المسلمين. وتقطع هذه المساعي شوطًا بعيدًا في اتجاه كشف رياء خطب المفتي عن التشابه العميق بين الإسلام وألمانيا النازية إلى جانب كشف احتقاره الأرستقراطي لإخوته في الدين، وهو احتقار قاده إلى اعتبارهم بلهاء.

ولكي نتأكد من ذلك، لا يلزمنا سوى قراءة المذكرة التي أرسلها إلى «مصلحة الاستعلامات» بوزارة الشئون الخارجية الألمانية في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٢، حيث قدم نصيحة جد تفصيلية فيما يتعلق بالكيفية التي يجب أن تخاطب بها الدعايةُ الألمانيةُ العرب عمومًا والأفارقة الشماليين خصوصًا[٥٢٢].

ونصل إلى ذروة المسخرة حين يصف المفتي الطريقة التي يجب تقديم هتلر بها، خلافًا لفرانكلين د. روزفيلت. وهو يكرر المزاعم المألوفة المعادية للسامية والتي تذهب إلى أن أسلاف روزفيلت كانوا يهودًا (وهي مزاعم تجد صورتها المرآوية في زعم آخر معاد للسامية يذهب إلى أن هتلر له جد يهودي)[٥٢٣]:

مما لا غنى عنه نشر خطب هتلر، خاصة الفقرات التي تُبرز إيمانه بالله والنصر، وكذلك الفقرات التي تستهدف البريطانيين ومعاملتهم الفظيعة للعرب ... ثم إنه يجب التشديد بكل وضوح على أنه لا يشرب الخمر ولا يدخن، كما أنه ليس شرهًا في مأكله. على العكس؛ فهو يحيا حياة تتميز بالبساطة ويتولى شخصيًا توجيه المعارك ضد زبانية الشيطان وأعداء الرحمن على مختلف الجبهات[٥٢٤] (×).

وقد تكشَّف رياء موقف المفتي بشكل صارخ بالدرجة نفسها عندما أرسل، في ٥ فبراير/ شباط ١٩٤٣، إلى وزير الخارجية الألماني، نسخة من تعليمات حول مراعاة ديانة المسلمين وعاداتهم كانت قد أُعطيت للجنود الأميركيين الذين هبطوا في الشمال الأفريقي. لقد قدَّمها المفتي على أنها نموذجٌ حَثٍّ جيوشَ دول المحور على أن تحذو حذوه! [٥٢٥] (××).

والواقع أنه، بصرف النظر عن المسألة اليهودية، كانت التشابهات المذهبية الممكنة بين المفتي والنازيين أقل، بوجه عام، من تلك التي بين النازيين ونصير آخر للتحالفات مع «عدو العدو» هو القومي الهندي سبحاس تشاندرا بوز، الرئيس

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

(××) أمَّا فيما يتعلق بالرياء في العلاقة التي احتفظ بها النازيون مع العرب من خلال الحسيني، فلا شيء يصورها أفضل من واقع أنهم كان عليهم إقناع أنفسهم – دون استثناء هتلر – بأن المفتي تجري في عروقه دماء «أرية»، وهو ما زعموا أن الدليل عليه هو لحيته الحمراء وعيناه الزرقاوان. وكان عليهم أن يفعلوا ذلك لكي يتمكنوا من قبوله كحليف جدير بالثقة، وهو شيء لا يمكن أن يتوفر لأي عربي دمه «عربي» خالص، فالعرب ينتمون إلى جنس منحط[٥٢٦].

الأسبق للمؤتمر الوطني الهندي. ثم إن علاقات بوز بالنظام الهتلري كان بها قاسم مشترك عظيم مع علاقات القادة العرب المنفيين في برلين. فشأنهم، كان قد رصد، بشكل خاص، الحدود الضيقة لـ«معاداة» ألمانيا الهتلرية «للاستعمار»[٥٢٧]. على أن مما لا سبيل إلى إنكاره أن المفتي تبنّى مذهب النازيين المعادي للسامية والذي، كما رأينا بالفعل، يمكن أن يتلاقى بسهولة مع معاداةٍ متعصبةٍ لليهود مصاغة في قالب نزعة الجامعة الإسلامية.

وخطب الحسيني التي بثتها الإذاعة ثم نُشرت في برلين لا تدع أي مجال للشك في هذا الصدد. فقد استغل السلطة الدينية التي أضفاها عليه لقب «المفتي الأكبر» الذي يحمله لكي يعرض خطابًا شَدَّدَ على التطابق الظاهري الخادع بين موقف الدين الإسلامي والاشتراكية القومية من المسألة اليهودية. وقد استند هذا الخطاب إلى استغلال ذرائعي مغرض إلى أبعد حد واستخدام انتقائي جدًّا للنصوص الإسلامية وطَمَسَ تراث تعايش بين الإسلام واليهودية دام عدة قرون. وعلى بُعد ألف فرسخ من أدنى تمييز بين اليهود والصهيونيين، فإن صورة اليهود التي تنبثق من الخطب التي أدلى بها الحسيني في المنفى كانت، وصولاً إلى ثنائه على «الحل النهائي»، منسجمةً تمامًا مع معاداة النازيين للسامية.

كما أن هناك انسجامًا صارخًا بين رؤية المفتي وتفسير الديانة الإسلامية المعادي للإسلام وهو تفسير يسعى إلى تصوير هذه الديانة على أنها ديانة عنصرية في صميمها. وسوف نقتصر هنا على تقديم مجرد عينة واحدة كاشفة بشكل خاص، هي الخطبة التي أدلى بها المفتي في ٢ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٣ بمناسبة ذكرى تصريح بلفور:

الأنانية المتضخمة المتأصلة في طبع اليهود واعتقادهم الدنئ أنهم شعب الله المختار وزعمهم أن كل ما خُلق خُلق لأجلهم وأن البشر الآخرين بهائم يمكنهم تسخيرها لمآربهم، إلى جانب المعاملة التي يعاملون بها الآخرين على أساس هذا الاعتقاد - كل هذا جَرَّ عليهم المصيبة تلو المصيبة. وسمات طبعهم هذه تجعلهم غير قادرين على صون العهد مع أي أحد أو على الاختلاط بأي أمة أخرى ؛ فهم يحيون، بالأحرى، طفيليين بين الشعوب، يمتصون دمها ويسرقون أملاكها ويفسدون أخلاقها، ومع ذلك يطالبون بالحقوق نفسها التي يتمتع بها السكان الأصليون ....

وواجب المحمديين عمومًا والعرب خصوصًا هو أن يحددوا لأنفسهم هدفًا لا يجب أن يحيدوا عنه ويجب أن يسعوا إليه بكل ما أوتوا من قوة. هذا الهدف هو إخراج جميع اليهود من البلدان العربية والمحمدية. فهذا هو السبيل الوحيد إلى الخلاص ؛ وهو ما فعله النبي قبل ثلاثة عشر قرنًا ....

وألمانيا تناضل أيضًا ضد العدو المشترك الذي اضطهد العرب والمحمديين في بلدانهم المختلفة. فقد رأت اليهود على ماهم عليه رؤية جد واضحة وقررت إيجاد حل نهائي [*endgültige Lösung*] للخطر اليهودي سوف يمحو البلية التي يمثلها اليهود في العالم[٥٢٨] (×).

وبعد أن عاد الحسيني إلى العالم العربي في أعقاب هزيمة المحور، اقتصر في البداية على خطاب ردّدَ آراء أستاذه رشيد رضا عن المسألة اليهودية. لكنه عاد في أواخر عمره، في مذكراته، إلى إنماء خطاب معادٍ للسامية مستمد من النازيين مباشرة. وفي عام ١٩٥٤، أجاب عن أسئلة طرحتها عليه صحيفة المصري في القاهرة، حيث كان يقيم ؛ وقد نُشرت إجاباته بعد ذلك في كراس. وهنا عاد الرجل الذي كان لا يزال يسمي نفسه مفتي فلسطين ورئيس الهيئة العربية العليا إلى تفسير ديني لدوافع اليهود كان قد طرحه رضا، بينما وصف هتلر وصفًا إيجابيًا خالصًا. وقد شجب ما وصفه بأنه «مؤامرة مبيته – منذ عهد بعيد– بين اليهود والاستعمار» سعت إلى طرد السكان الأصليين من فلسطين «لجعلها مركزًا دينيًا وعسكريًا ليهود العالم قاطبة، ولإعادة بناء الهيكل اليهودي المعروف بهيكل سليمان مكان المسجد الأقصى المبارك». وفي الوقت نفسه، شدَّد على أن هذا «المركز اليهودي العالمي» هو مجرد رأس جسر للوثوب على العالم العربي بأسره[٥٢٩].

وفيما بعد، في المذكرات التي كتبها في لبنان بين عام ١٩٦٧ وموته في عام ١٩٧٤، لجأ المفتي، مستشهدًا بهتلر مرارًا وتكرارًا، إلى تبنٍ غير متحفظ للخطاب النازي عن مؤامرة يهودية عالمية تُنفَّذ بعون الاشتراكيين والرأسماليين اليهود، من كارل ليبكنخت وروزا لوكسمبروج إلى آل روتشايلد، وقد وحَّدتهم رغبتهم في إلحاق الأذى بألمانيا[٥٣٠]. ويحشد المفتي الترسانة المعادية للسامية كلها، دون

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

استثناء **بروتوكولات حكماء صهيون** التي لا مفر من الاستشهاد بها[٥٣١]. وينبثق من مذكراته هنا تبرير واضح تمامًا لكراهية النازيين («الألمان») لليهود، عبر ترديد لأسوأ نوع من الهذيانات المعادية للسامية، بل ولـ«الحل النهائي» ؛ ويأتي التبرير الأخير عبر الإشارة إلى الرد «العلمي» الذي قدمه معهد البحوث المتصلة بالمسألة اليهودية برئاسة ألفرد روزنبرج على سؤال إذا ما كانت لدى اليهود قابلية للإصلاح. والحال أن الفوهرر نفسه هو الذي طرح هذا السؤال على المعهد الذي ردّ، بداهةً، بأنهم ليست لديهم مثل هذه القابلية. والحال أن المفتي، وقد أُعجب إعجابًا عميقًا بهذا المعهد، الذي زاره، كان قد اختار أحد مساعديه لقضاء بعض الوقت هناك وإصدار طبعة عربية من نشرته[٥٣٢].

أمين الحسيني، مسئولاً عن النكبة

عنت هزيمة المحور، بحسب النظر إليها في العالم العربي، أن مفتي القدس قد خسر مقامراته السياسية الطائشة. وقبل أن تُفقده نكبة ١٩٤٨ اعتباره بالكامل، كانت سمعته قد انحدرت انحدارًا كبيرًا في الأوساط السياسية العربية بل والفلسطينية. ويذكر فوزي القاوقجي في مذكراته أن محمد علي علوبه، الوزير الليبرالي المصري، قد صاح، لدى علمه في عام ١٩٤٧ بأن المفتي قد وصل إلى بيروت خلال الأزمة التي فجرها اقتراع الجمعية العامة للأمم المتحدة على تقسيم فلسطين: «ما مدَّ هذا الرجل يده إلى مسألة إلاَّ وأفسدها ... ربنا يُستر»[٥٣٣]. بل إن أحد أقرب معاوني الحسيني إليه، مساعده السياسي الفلسطيني الرئيسي، جمال الحسيني، الذي كان المفتي قد وضعه على رأس حزبه العربي الفلسطيني، كان قد أصبح منتقدًا له بحلول عام ١٩٤٦، وإن كان لم يجرؤ على قول ذلك علنًا[٥٣٤].

على أن السكان الفلسطينيين واصلوا اعتبار المفتي قائدهم، بما أنه لم تنبثق قيادة بديلة له. وكما حدث مع ياسر عرفات فيما بعد، واصل الحسيني، بصرف النظر عن سلسلة الهزائم التي لحقت به، العثور على مصدر للشعبية في واقع أن أعداء شعبه قد رسموا له صورة شيطانية. على أن فشله كان واضحًا. والحال أن بيان نويهض الحوت، المؤرخة الفلسطينية الرئيسية لحركة شعبها الوطنية قبل ١٩٤٨، قد حددت حصيلة نشاط المفتي خلال الحرب العالمية الثانية من زاوية

مصالح النضال الفلسطيني – مُقارِنَةً إياها بحصيلة نشاط الحركة الصهيونية – بشكل جد واضح ونزيه، يتباين تباينًا صارخًا مع العمى التبريري المكشوف الذي تسعى به إلى دحض «التهم الصهيونية» الموجَّهة إلى هذا المفتي نفسه(٥٣٥):

وهكذا، لما انتهت الحرب بهزيمة المحور، ما كان ممكنًا للحاج أمين الحسيني أن يستعيد مركز قوته السابق الذي كانت تخشى منه بريطانيا حقًا حتى قيام الحرب العالمية الثانية. فقد كان واضحا أن المفتي، وإن كان يتمتع بجماهيرية عريضة جدًا، أصبح يفتقر أكثر من أي وقت مضى إلى العمق البعيد في التنظيم والنفوذ. وهذا بالإضافة إلى أن المفتي قد جعل من ارتباطه مع المحور ارتباطًا استراتيجيًا، بينما نرى في المقابل أن الحركة الصهيونية عندما تعاونت مع النازية نفسها ومع الفاشية أيضًا، كان تعاونها بشكل مختلف تمامًا، فلم يكن تحالفها باسم الحركة الصهيونية ... أي أنه كان تحالفًا تكتيكيًا لا أكثر، لضمان المصالح الصهيونية إلى أبعد حدٍّ ممكن في حالة فشل الحلفاء(٥٣٦).

ومع أن مركز المفتي كان قد اهتز اهتزازًا حادًا، فإنه قد واصل الانخراط في مزايدة قوموية في تعاملاته مع محاوريه الفلسطينيين والعرب. ففي ١٧ يوليو/ تموز ١٩٤٧، بعث برسالة إلى وزراء الخارجية العرب استباقًا لاجتماعهم المقرر في بيروت مع اللجنة الخاصة التابعة للأمم المتحدة. وبعد أن انتقد، بنبرة متغطرسة، «بعض العرب» لموافقتهم على الكتاب الأبيض البريطاني الصادر في عام ١٩٣٩، مع توجيه اللوم إليهم، وفق منطق جد مميز له، على أن عدم تطبيقه إنما يرجع تحديدًا إلى موافقتهم عليه، دعاهم إلى التخلي عن كل «لين واعتدال». فقد حث المفتي الحكومات العربية على «أن تطالب أمام لجنة التحقيق الدولية بدولة عربية (لا فلسطينية) [كذا] يشترك فيها من اليهود الفلسطينيين أولئك الذين كانوا فيها عند الاحتلال البريطاني [١٩١٧] ومن توالد منهم دون العدد الباقي من اليهود في فلسطين الذين يعتبرهم العرب جالية يهودية طارئة دخلت البلاد بالرغم من أهلها»(٥٣٧).

وفي أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٧، بعد مقاطعة لجنة الأمم المتحدة الخاصة المعنية بفلسطين، تكلم جمال الحسيني بلسان المفتي – بوصفه نائبًا لرئيس الهيئة

العربية العليا، من الناحية الرسمية – أمام لجنة الأمم المتحدة المخصوصة المعنية بفلسطين. وكان نهج حجاجه، المستمد من رئيسه، ضعيفًا بشكل يدعو إلى الرثاء: ففي تصديق كامل على منطق الحركة الصهيونية التوراتي – العنصري، أوضح أن اليهود من أوروبا الشرقية أحفاد للخزر ومن ثم فلا صلة لهم بفلسطين(٥٣٨)، وكأن كون اليهودي الأوروبي حفيدًا بعيدًا لليهود الذين طُردوا من فلسطين قبل نحو ألفي عام من شأنه أن يعطيه حقًا ما في البلد. وقد رأينا بالفعل أن الحكومات العربية لم تلق أي بال لتوصيات المفتي، حيث أعلنت أمام لجان الأمم المتحدة أنها تؤيد تسوية تشمل جميع اليهود في فلسطين(×).

وفي مواجهة الأمر الواقع المتمثل في موافقة الأمم المتحدة على التقسيم، ألَم يكن على المفتي أن يتجه، كضرورة عملية مؤقتة – حتى مع رفضه المبدأ الحاكم لهذا القرار غير العادل – إلى إنشاء دولة عربية على ذلك الجزء من الأرض الفلسطينية الذي خصصته المنظمة الدولية لهذا الغرض ؟ ذلك كان رأي صلاح خلف، الأشهر باسمه الحركي، أبو إياد، شريك ياسر عرفات في تأسيس فتح وأحد القادة المركزيين لمنظمة التحرير الفلسطينية حتى اغتياله في عام ١٩٩١: «من المؤكد أن خطة التقسيم التي صيغت للأمم المتحدة في عام ١٩٤٧ كانت غير مقبولة في مبدأها. ولكن لماذا لم يقبل الفلسطينيون حلاً مؤقتًا، مثلما فعل القادة الصهيونيون، قوامه إقامة دولة على الجزء الذي خصصته لهم الأمم المتحدة من التراب الوطني؟» (٥٣٩) (××).

وقد طرح أبو إياد السؤال على المفتي قبيل موت المفتي وأورد إجاباته في مذكراته: «مع أن تبريرات الحاج أمين كانت مستساغة إلاً أنها لم تُشعرني بأنها مقنعة تمامًا [...] والخلاصة أنه مع أن الحاج أمين ورفاقه كانت عندهم بالفعل رؤية ستراتيچية لمستقبل فلسطين، فإنهم كانوا يفتقرون افتقارًا قاسيًا إلى الخصال الضرورية لتقديم تنازلات تاكتيكية»(٥٤٠) (×××).

(×) انظر ما أوردناه أعلاه عند الحديث عن التغريبيين الليبراليين في الفصل الأول من هذا القسم الثاني.
(××) ترجمة عن الفرنسية. – م.
(×××) ترجمة عن الفرنسية. – م.

ومن الواضح أن المسئول هنا عن مرونة أبو أياد التاكتيكية المنسحبة على الماضي هي المرونة التي كان يتطلع إلى إبدائها عندما أدلى بهذا التعليق: فقيادة منظمة التحرير الفلسطينية، التي جَسَّدها بالاشتراك مع ياسر عرفات وقادة فتح الآخرين، كانت قد اختارت قبل سنوات قليلة من ذلك تاكتيك تقديم تنازل بعد تنازل. وهو تاكتيك بلغ ذروته في اتفاقات أوسلو. وحكمه على الأمور غير مقنع بالمرة، وذلك لأسباب أجَادَ آرنو ماير تلخيصها:

أكان بوسع أي زعيم فلسطيني أو عربي أن يقبل [في عام ١٩٤٨] تسليم ٦٠ في المائة من الأرض المقدسة الموضوعة تحت الانتداب لأقلية تشكل نحو ثلث السكان لإقامة دولة يتألف فيها ما يقرب من نصف سكانها من فلسطينيين عرب ؟ وماذا عن الاشتباه السائد بأن الصهيونيين لن يتخلوا أبدًا عن تطلعهم إلى أخذ فلسطين كلها ؟ وإن كان لابد من تأمين وجود أغلبية يهودية في دولة يهودية آخذة في التوسع، فلا يمكن لذلك إلاَّ أن يستتبع طرد جحافل من الفلسطينيين العرب[٥٤١].

ومن المؤكد أن موقف الدول العربية كان من شأنه أن يكون مختلفًا لو كانت بريطانيا قد أشرفت على تنفيذ خطة التقسيم التي أوصت بها الأمم المتحدة قبل سحب قواتها، بدلاً من أن تغسل يديها على نحو إجرامي من المأساة التي كانت قد خلقتها خلقًا مباشرًا. وقد أشار عبد الناصر إلى ذلك محقا تمامًا في عام ١٩٥٥:

ليس العرب هم الذين حالوا دون تنفيذ خطة ١٩٤٧ وأشعلوا النار في فلسطين، وإنما الإنجليز .... فعندما انسحبوا في عام ١٩٤٧، تبجحوا بتركهم، على خطوط التقسيم التي حددتها الأمم المتحدة، وجهًا لوجه، الصهيونيين الذين كانوا يسلحون أنفسهم بنشاط، والعرب الذين كانوا فلاحين عزّلاً بسطاء. وكان معنى هذا هو منح فلسطين كلها للصهيونية، وضد هذا الانتهاك الفعلي لروح التقسيم حملت الدولُ العربيةُ السلاح في عام ١٩٤٨[٥٤٢] (×).

ويلاحظ سيمحا فلاپان أيضًا أن الدور الحاسم لم يكن دور أمين الحسيني بقدر ما كان دور بن جوريون. بل إن فلاپان يطرح شكوكًا فيما يتعلق بالوزن الحقيقي لشعبية المفتي وأنصاره:

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

إن الهيئة العربية العليا، على الرغم من كل تمظهرها العلني، لم تتمتع، على أي حال، بتأييد شعبي جماعي، وعندما دعا المفتي، على أثر قرار الأمم المتحدة، إلى التطوع في صفوف جيش الجهاد المقدس التابع له امتنعت غالبية العرب الفلسطينيين عن تلبية الدعوة: فالواقع أنه، قبل إعلان إسرائيل الاستقلال من طرف واحد، كان كثيرون من القادة والجماعات الفلسطينية لا يريدون أن تكون لهم أي علاقة بالمفتي أو حزبه السياسي وقد بذلوا مختلف الجهود للتوصل إلى تعايش مع الصهيونيين. لكن مقاومة بن جوريون العنيفة لقيام دولة فلسطينية قوضت تقويضًا فادحًا أي معارضة لسياسات المفتي المتهورة[٥٤٣] (×).

وفي المرحلة التي وصل إليها النزاع الآخذ في التطور بعد عام ١٩٤٥، مع تراكم الهزائم تحت قيادة الحسيني الكارثية، كان الطريق الوحيد المفتوح لا يزال أمام الفلسطينيين، كيما يتجنبوا النكبة، هو التحرر من النفوذ السياسي لهذا الفرد سيء السمعة مرة وإلى الأبد والسعي، كما أشرنا إلى ذلك بالفعل، إلى تفاهم مع المؤيدين اليهود لدولة ثنائية القومية على أساس البرنامج الذي صاغته الحكومات العربية في عام ١٩٤٦. ولم يجر السير في هذا الطريق، للأسف: فَظُلُّ الحسيني الشائن، كراهيته لليهود وتمسكه العنيد بنهج سلوك قوامه إمطار اللعنات الفارغ على رؤوس خصومه، ظل يخيم بقوة على الحركة الوطنية الفلسطينية حتى هزيمتها.

وحتى بعد النكبة، تمسك المفتي والمتعاونون معه، متشددين، بالمطالبة بنزوح المهاجرين اليهود عن فلسطين. فهنري قَطَّان، ممثل الهيئة العربية العليا، قد أعلن في خطابه في نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٤٨ أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في قصر شايو في باريس:

المبدأ الثاني الذي يجب أن يحكم أي حل لمشكلة فلسطين هو أن يتمكن مواطنو فلسطين العرب واليهود من العيش معًا في فلسطين موحَّدة في ظل دستور ديموقراطي. ولذا فمن الضروري العمل على عودة جميع الصهيونيين الإرهابيين الذين دخلوا الأرض المقدَّسة إلى بلدانهم الأصلية. وتجب مصادرة الأسلحة التي قاموا بتهريبها [إلى فلسطين] ويجب دفع

(×) دعونا نسجل أيضًا الدور الذي لعبه عاهل شرق الأردن، الملك عبد الله، في تواطؤ مع الصهيونيين، في إحباط كل الخطط الرامية إلى إقامة دولة فلسطينية عربية في عام ١٩٤٨، وكذلك أثار التنافر السائد بين الدول العربية[٥٤٤].

تعويضات عن الأضرار التي أحدثوها. ودون حلٍّ كهذا، لا يمكن أن يكون هناك أي سلام في الشرق الأوسط، فالعرب سوف يواصلون القتال حتى إلحاق الهزيمة بالأجانب الذين استقر بهم المقام في فلسطين على نحو غير قانوني[٥٤٥] (×).

تباين المواقف من ذكرى أمين الحسيني

قوضت النكبةُ سمعة أمين الحسيني المضروبة. فبات اسمه مرتبطًا على نطاق واسع جدًّا بسجل هزيمة كارثي حاول الشعبُ الفلسطيني تجاوزه في ظل قادة آخرين. على أن المفتي واصل الدفاع عن مواقف غير متماسكة حتى الرمق الأخير. ففي عام ١٩٥٤، بعد أن أعاد التأكيد على مواقفه المعادية لليهود وأغدق الثناء على الملك سعود، خلف عبد العزيز على العرش السعودي، أكد رغبته في «الوصول إلى تفاهم مع أميركا على أساس المصالح المتبادلة»[٥٤٦]. وعلى أثر الهزيمة العربية في ١٩٦٧، جمع بين موقف مزايدة لا تتزحزح – وجد تعبيرًا عنه، هذه المرة، في التحذير من أن أي فكرة لإقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية لابد من تجنبها[٥٤٧] – وشكل من أشكال التعاون مع عدوته السابقة، المملكة الأردنية، وجد تعبيرًا عنه في مشاركة أقرب معاوني المفتي، إميل الغوري، في حكومة الأردن. وقد استمر في الحكومة على الرغم من المذابح التي ارتكبتها المملكة في عام ١٩٧٠ ضد الفلسطينيين.

والحال أن تسفي إلبيليج – الذي كان، في سياق مسيرة عمل طويلة، حاكمًا عسكريًّا إسرائيليًّا للمثلث، ثم غزة، ثم الضفة الغربية وأخيرًا الجنوب اللبناني، قبل تعيينه سفيرًا إسرائيليًّا لدى تركيا ثم تقاعده، في نهاية المطاف، لكي ينكب على البحث الأكاديمي – قد قدم، وهو يكتب عشية انتفاضة ١٩٨٧ – ١٩٨٨، وصفًا جيِّدًا للوضع السائد لدى موت المفتي في عام ١٩٧٤:

> لم يترك موت الحاج أمين فراغًا في المعسكر الفلسطيني. فقادة منظمة التحرير الفلسطينية كانوا قد شكلوا، منذ بعض الوقت، القيادة الوطنية، وكانوا قد نجحوا، منذ نهاية الستينيات، في توحيد الفلسطينيين، بأفضل مما نجحت فيه أي قيادة سابقة ... .

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

لقد اختفت ذكرى الحاج أمين من الوعي العام الفلسطيني دون أن تترك أي أثر تقريبًا. فلم يجر تحديدُ أي أيام حداد لذكراه. ولم يجر الاحتفال باسمه في مخيمات اللاّجئين، ولم يُطلق اسمه على أي شارع، ولم يُبن أي نصب تذكاري لتخليد ذكراه، ولم يُكتب أي كتاب لتمجيد أعماله ....

إن الحاج أمين، الذي حمل أكثر من أي فلسطيني آخر عبء القيادة والذي كرس حياته الطويلة لشعبه، قد أصبح، عند نهاية حياته وبعد موته، رمزًا للهزيمة. لقد طوى النسيانُ منجزاته ؛ وحاول الفلسطينيون محو الإخفاقات التي ميزت نهاية مسيرته العملية، جنبًا إلى جنب محو ذكراه[٥٤٨].

ومنذ الانتفاضة، أدى صعود حماس المستمر في فلسطين على أثر انبعاث السلفية الإسلامية في عموم المنطقة إلى ظهور نصوص تمجيدية عن المفتي. على أنها تظل قليلة ومتفاوتة الأهمية. فقد أكدت الأحداث، بالدرجة الأولى، شيئًا يرصده إلبيليج في كتابه[٥٤٩]، ألاَ وهو التباين الحاد بين الصمت المحرَج المحيط بذكرى أمين الحسيني وتمجيد «الأبطال» أو «الشهداء» الذين سقطوا في ساحة النضال في سبيل فلسطين، كعبد القادر الحسيني أو عز الدين القسَّام. والحال أن القسام هو «بطل» حماس «الإيجابي»، لا المفتي. وهذا أمر مثير من حيث إن الإخوان المسلمين، الذين انبثقت حماس من فرعهم الفلسطيني، قد أيدوا المفتي بثبات خلال حياته، معتبرينه القائد الشرعي للنضال المعادي للصهيونية[٥٥٠].

وكان أمين الحسيني وحسن البنّا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، صديقين منذ العشرينيات ؛ وعندما شرع سعيد رمضان، صهر البنا، في خلق الهياكل الأساسية للفرع الفلسطيني في عام ١٩٤٥، شدَّدَ حموه على الحاجة إلى التنسيق مع المفتي[٥٥١]. وقد عمل الإخوان المسلمون بالفعل بمباركة المفتي واستفادوا من شعبيته التي دعمتها العداوة البريطانية والصهيونية له. ونقل رمضان تحية المفتي إلى حشد ضخم خلال الخطبة التي ألقاها في المسجد الأقصى في القدس في سبتمبر/ أيلول ١٩٤٧، قبل إرغامه على الهرب من فلسطين لتجنب توقيفه من جانب سلطات الانتداب[٥٥٢]. بل لقد كانت هناك مجادلات حول ما إذا كانت قيادة الإخوان الرسمية في فلسطين قد عُهِدَ بها إلى المفتي. ولا يبدو أن الأمر كان كذلك، ليس لأنهم كانوا لا يثقون به، بل، على العكس من ذلك، لأنهم اعتبروه أكبر من أن

يكون ذا انتماء حزبي[٥٥٣]. وبالمقابل، فمن المؤكد أن جمال الحسيني قد انضم إلى الإخوان[٥٥٤].

وأمَّا فيما يتعلق بخطاب الإخوان المسلمين عن اليهود، شأن خطابهم بوجه عام، فإنه لم يكن خاليًا من التناقضات. وفيما يتعلق بموضوع فلسطين واليهود، فقد ردَّدَ الإخوان، بشكل طبيعي تمامًا، الخطاب الديني الإسلامي، مع التحريف المعادي لليهود والذي أدخله عليه رضا عندما بدأ الإسهاب في هذا الاتجاه[٥٥٥]. ثم إنهم رفضوا التمييز بين اليهود والصهيونيين. وفي هذا الصدد، يستشهد عبد الفتاح العويسى بالتأكيد القطعي الذي أدلى به محمد صالح عشماوي، أحد قادة الإخوان الرئيسيين، في مجلة الجماعة في عام ١٩٤٨: «كل يهوديٍّ صهيوني» ؛ وهذه «حقيقة» لا يمكن «المماراةُ فيها أو إنكارها»[٥٥٦] (×). وقبل ذلك، كان الإخوان قد زعموا أن خلق دولة صهيونية في فلسطين من شأنه أن يحوِّل الطوائف اليهودية في البلدان العربية إلى «طابور خامس صهيوني»[٥٥٧].

ومع ذلك، فقد عَبَّرَ البنا – بشكل جد مقتضب –، في سبتمبر/ أيلول ١٩٤٥، في كلمة ألقاها في اجتماع عام لأعضاء جماعة الإخوان القياديين، عن فكرةٍ من المؤكد أن مفتي القدس ما كان ليوافق عليها لو كان في مصر آنذاك. على أن هذه الفكرة كانت منسجمة تمامًا مع النهج الرسمي للحكومة المصرية وجامعة الدول العربية: «لاشك في أننا نتألم لمحنة اليهود تألمًا شديدًا ولكن ليس معنى هذا أن يُنصفوا بظلم العرب»[٥٥٨]. وهذا لم يمنع الإخوان المسلمين من الدفاع بقوة عن مسلك المفتي خلال سنوات وجوده في المنفى عند خوضهم، في عام ١٩٤٦، حملة قوية لإخراجه من فرنسا، حيث كان قيد الإقامة الجبرية تحت المراقبة، ولتأمين السماح بدخوله إلى مصر: «لقد أغضبتهم إشارة في تصريح [الحكومة إسماعيل صدقي بشأن منح المفتي حق اللجوء السياسي] إلى ' الأخطاء السياسية ' التي قيل إن الحسيني قد ارتكبها وزعموا أنه لم يرتكب أي أخطاء وأن كل ما قام به هو أداء الجهاد»[٥٥٩].

وتبقى حقيقة أنه لا يوجد اليوم على موقع الإخوان المسلمين المصريين الإليكتروني غير مقال واحد عن أمين الحسيني. وهو سيرة قصيرة تشير إلى أن

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

المفتي قام، خلال الحرب العالمية الثانية، بتأييد المحور ضد الحلفاء «رغبةً منه في أن تساعده ألمانيا على التخلص من الاحتلال الإنجليزي»(٥٦٠). كما أن المفتي لا يظهر بشكل أبرز في مطبوعات حماس الفلسطينية. فماذا عن الوضع خارج هذه الحركة الدينية – السياسية ؟ إذا كان تعدد الإشارات على شبكة الإنترنت مؤشرًا على الشهرة، فيجب أن نشير إلى أن بحثًا من خلال موقع جوجل أجري في أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٨ قد أسفر عن صفحات بشأن «أمين الحسيني» بالإنجليزية تزيد عشر مرات عما بالعربية. والنسبة معكوسة في حالة عبد القادر الحسيني.

وبحلول فترة الأعقاب المباشرة للحرب، كانت المصادر الصهيونية والموالية للصهيونية تقيم الدنيا بالفعل ولا تقعدها فيما يتعلق بقضية الحسيني. ويشير راءول هيلبرج إلى مثال بين أمثلة أخرى: «في جميع جلسات المؤتمر اليهودي الأميركي ولجانه المؤقتة [في عام ١٩٤٦]، لم يُطرح أي اقتراح لمحاكمة أي فرد بذاته أو فئة بذاتها من الأفراد سوى فرد واحد: مفتي القدس السابق»(٥٦١). ومن الواضح أن الدافع وراء هذا الاهتمام، غير المتناسب بالمرة مع الدور الذي لعبه المفتي بالفعل، لم يكن رغبة في محاسبته على جرائمه، بل هو، بالطبع، الرغبة في استغلال سوء سمعته في أعين حكومات الحلفاء في الصراع على فلسطين، وهو صراع كان قد أصبح أولويةً على أثر الانتصار على النازية.

ولم يؤد قيام دولة إسرائيلية إلى وضع حدٍّ لهذا الاستغلال لماضي أمين الحسيني كمتعاون مع النازيين. فقد جرى تحويل المفتي إلى حجة من العيار الثقيل لاستخدامها في حملة الحركة الصهيونية وكذلك حملة الدولة الجديدة ضد العرب وضد الفلسطينيين في الحرب الدعائية العربية – الإسرائيلية. وهذه الحرب الدعائية، التي لم تتوقف منذ عام ١٩٤٨، هي امتداد للحرب الدعائية بين الحركة الصهيونية والحركة القومية العربية التي ترجع إلى منعطف القرن العشرين(٥٦٢). بل لقد كانت هناك علاقة مباشرة بين هذه الحرب الدعائية واختطاف مجرم الحرب النازي أدولف آيخمان في عام ١٩٦٠ ومحاكمته في عام ١٩٦١، بسبب الصلات المزعومة بين المفتي والرجل الذي أشرف على ترحيل اليهود إلى معسكرات الاعتقال. وتشير حنة أرندت، في تعليقها الشهير على محاكمة آيخمان، مستشهدة

بن جوريون، إلى أن «أحد الدوافع وراء محاكمة آيخمان كان يتمثل في 'الكشف عن نازيين آخرين – على سبيل المثال، الصلة بين النازيين وبعض الحكام العرب'»[٥٦٣]. إلاّ أنه لم يتم بلوغ هذا الهدف، لأن آيخمان برّأ المفتي بدلاً من أن يُجَرِّمَهُ، كما تلاحظ ذلك أرندت[٥٦٤].

ووفقًا لتوم سيجيف، فإن الحائط المخصَّص لعلاقات الحسيني بالنازيين في متحف ياد ڤاشيم التذكاري في القدس يترك لدى المرء الانطباع بأن «هناك قدرًا كبيرًا مما هو مشترك بين خطة النازيين للقضاء على اليهود وعداوة العرب لإسرائيل»[٥٦٥]. أمّا بيتر نوڤيك فقد أشار إلى الحيز الاستثنائي الذي تخصصه للمفتي **موسوعة الهولوكوست** المنشورة في أربعة مجلدات بالاشتراك مع ياد ڤاشيم[٥٦٦]: «إن المقال المنشور عن المفتي أطول بأكثر من ضعفين عن المقالين المنشورين عن جوبلز وجورنج وأطول من المقالين المنشورين عن هملر وهايدريش معًا وأطول من المقال المنشور عن آيخمان – ومن جميع المقالات البيوجرافية، لا يتجاوزه في الطول، وإن كان بشكل طفيف تمامًا، سوى المدخل الخاص بهتلر»[٥٦٧].

ووفقًا لنوڤيك، فإن هذا الانعدام لأي تناسب إنما يرجع في جانب منه إلى أكثر الحجج العربية المعيارية فعاليةً بشأن العلاقة بين إسرائيل والهولوكوست، وهي حجة جرى طرحها منذ البدايات الأولى للنظام النازي من جانب التغريبيين العرب، كما أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة: الحجة التي تذهب إلى أن من الظلم جعل الفلسطينيين يدفعون ثمن جريمة هم أبرياء منها تمامًا. «كانت المزاعم التي تتحدث عن تواطؤ فلسطيني في قتل اليهود الأوروبيين استراتيجية دفاعية إلى حدٍّ ما، ردًا وقائيًا على الشكوى الفلسطينية من أنه إذا كانت إسرائيل تعويضًا عن الهولوكوست، فإن من الظلم أن يتحمل المسلمون الفلسطينيون فاتورة جرائم المسيحيين الأوروبيين»[٥٦٨].

وبشكل أعرج، يعترف بهذا ميئير ليتڤاك وإستير ليبمان من مركز موشيه دايان للدراسات شرق الأوسطية والأفريقية بجامعة تل أبيب، في كتابهما الأحدث عن ردود الفعل العربية بعد ١٩٤٨ على المحرقة: «إن تعاون الحسيني زمن الحرب مع ألمانيا، والذي طُرح في محاكمات نورمبرج، قد خدم الجهود الصهيونية

الرامية إلى تقويض صورة الحركة الوطنية الفلسطينية في الأعوام الأولى التالية للحرب. فأعماله ما عادت تضعهم في مركز «المتفرجين غير المتحمسين» في المحرقة، كما كانوا يرون أنفسهم، بل في مركز المتعاونيين، وهي وضعية ووجهت بمعارضة حامية من جانب الخطاب والكتابات التاريخية العربية عن المحرقة»(٥٦٩).

وكما سنرى، فإن ليتفاك وويبمان هما من هواة الخلط الذي مؤداه أن الهوية الإثنية المشتركة تُقرِّرُ هويةً إيديولوچيةً مشتركة: إن صراحتهما الظاهرية إنما تمهد السبيل للهجمات التالية. نجد، هنا، أن «الحركة الوطنية الفلسطينية» ككل، وجَـرَّاء أعمال رجل واحد، هو المفتي، في منفاه الأوروبي، هي التي يقال إنها قد كسبت وضعية «المتعاونين» المخزية مع النازيين - بل إنها قد كسبت وضعية متعاونين مباشرين «في المحرقة». على أن الكاتبين يعترفان بأن النقاش الفلسطيني حول مسلك المفتي خلال الحرب العالمية الثانية قد «تأثَّرَ تأثرًا شديدًا بانعدام الحسم الذي نظرت به الكتابات التاريخية العربية، خاصة الفلسطينية، إلى الحسيني بوصفه الشخص المسئول عن هزيمة ١٩٤٨»(٥٧٠).

لنلق نظرة عن قرب أكثر إلى انعدام الحسم المزعوم هذا والذي يجري مده، مرة أخرى، ليشمل جماعة واسعة معرَّفَةً من زاوية إثنية، مع أن هذه الجماعة متنوعة إلى أبعد حدٍّ من الزاوية السياسية. وسنأخذ حالة فيليب مطر، المؤرخ العربي - الأميركي، الذي، على الرغم من أنه رئيس لمركز البحوث الأميركي - الفلسطيني(٥٧١)، لا ينمق كلماته عندما يتعلق الأمر بالمفتي. فوفقًا لليتفاك وويبمان، «سلَّم» مطر بأن الفترة التي قضاها الحسيني في ألمانيا كانت أكثر الفترات «إثارة للجدل» في مسيرته العملية، لكنه، يُسارع كاتبانا إلى الإضافة، يقول أيضًا إن المسألة كلها قد «شوِّهت» وبولغ فيها تمامًا(٥٧٢).

ويتحدث ليتفاك وويبمان أيضًا عن الحكم الذي يصدره صلاح خلف، أبو إياد، على المفتي. وهما يقدمان تلخيصًا لهذا الحكم ؛ فدعونا نورد ما يقوله بالفعل هذا العضو القيادي في منظمة التحرير الفلسطينية. بعد أن أشار أبو إياد إلى أن على الفلسطينيين عقد تحالفات مع الحكومات التي تتطابق مصالحها مع مصالحهم، يمضي قائلاً: «هذا المبدأ طبقه الحاج أمين الحسيني تطبيقًا زائفًا عندما انحاز إلى

صف ألمانيا النازية، خلال الحرب العالمية الثانية. وقد ارتكب بذلك خطأً نشجبه بأعظم قوة»(٥٧٣) (×). على أن أبو إياد يرفض فكرة أن المفتي كان «متعاطفًا مع النازية». وهو يروي حديثًا مع المفتي جرى قبيل موت الأخير شَدَّدَ فيه الحسيني على اعتقاده بأنه لو كانت ألمانيا قد كسبت الحرب لمنحت الاستقلال للفلسطينيين. ويقول أبو إياد:

قلت له إن مثل هذه الأوهام قد بُنيت على حسابات ساذجةً تمامًا بالنظر إلى أن هتلر قد وضع العرب في المرتبة الرابعة عشر، بعد اليهود، في هرمية مستويات «الأجناس» على كوكبنا. ولو كانت ألمانيا قد انتصرت، لفرضت على العرب الفلسطينيين احتلالاً أكثر قسوة بكثير من الاحتلال الذي عرفوه في ظل الانتداب البريطاني.

ويمكنني أن أقول إن الحاج أمين لم يكن نازيًا، بقدر ما أن القادة الفلسطينيين الذين أيدوا إنجلترا خلال الحرب لم يكونوا هم أيضًا عملاء للإمبريالية. فهؤلاء الأخيرون قد راهنوا، ببساطة، على انتصار الحلفاء وخامرهم الأمل في أن ينتزعوا بذلك التأييد استقلال وطنهم، فهذا هو الهدف الأول والمقدس لجميع نضالات الشعب الفلسطيني منذ الحرب العالمية الأولى.

وأولئك الذين حاولوا ترويج الأطروحة التي تذهب إلى أن الوطنيين الفلسطينيين وضعوا أنفسهم في خدمة ألمانيا الهتلرية إنما يَدَّعون الجهل بأن آلافًا من بين مواطنينا قد حاربوا في صفوف الجيش البريطاني. والحال أن أفضل مدربينا العسكريين، أولئك الذين ساهموا في تدريب الفدائيين، كانوا قد تلقوا تكوينهم في صفوف القوات الإنجليزية. ومن المفارقات أن يكون القائد العام الأول لجيش التحرير الفلسطيني، الذي تشكل في عام ١٩٦٥، هو اللواء وجيه المدني، زميل الجنرال موشيه دايان في مدرسة عسكرية بريطانية في فلسطين(٥٧٤) (××).

فكيف تَحَوَّلَ نهجُ تفكير أبو إياد في الرواية التي يقدمها عنه الباحثان من مركز موشيه دايان ؟ «يستنتج خلف أن الحاج أمين لم يكن نازيًا، تمامًا كما أن أولئك القادة الذين أيدوا البريطانيين لم يكونوا إمبرياليين، وهو **بذلك إنما يضع كلاً من الخيارين على مستوى أخلاقي واحد**»(٥٧٥). وليحكم القارئ، في ضوء الفقرة

(×) ترجمة عن الفرنسية. - م.
(××) ترجمة عن الفرنسية. - م.

التي أسلفنا ذكرها من مذكرات أبو إياد، على موضوعية هذا الحكم الصادر عن ليتفاك وويبمان وحسن نيته. والحال أن عرضهما لآراء جميع المؤرخين والمعلقين الفلسطينيين الآخرين الذين تناولوا الفترة إنما يتماشى مع عرضهما لآراء خلف. ولو جاز لنا تصديقهما، فإن «الكاتب الوحيد الذي دعا إلى موقف مبدئي ضد الحسيني هو عزمي بشارة»[٥٧٦] ؛ على أن بشارة، يسارعان إلى الإضافة، فعل ذلك «في مقال موجه إلى جمهور أوروبي وإسرائيلي»، وهو ما يعني أن هذا الشجب لتعاون المفتي مع النازية – وهو الشجب الوحيد من نوعه، بحسب الكاتبين– قد صدر للاستهلاك الخارجي ومن ثم فإنه لا يعود بأي فضل على الفلسطينيين.

وبعد إذن ليتفاك وويبمان، لقد تَعَرَّض الحسيني للنقد القاسي في نصوصٍ لا حصر لها صادرة عن اليسار العربي عمومًا، واليسار الفلسطيني خصوصًا، خاصة في أعقاب التجذر السياسي الذي اجتاح المنطقة على أثر الهزيمة العربية في ١٩٦٧. ومما يدعو إلى الدهشة أن هذه المواقف لم تظهر على شبكة رادار الكاتبين الإسرائيليين، والتي ترصد دون مجهود مواقف أقل أهمية بكثير طرحها نكراتٌ مشاهير. وإليكم مثالاً واحدًا، بين أمثلة أخرى كثيرة، مأخوذًا من كراس، منشور بالعربية، للجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين، وُزِّع على نطاق واسع في أواخر الستينيات بين الفلسطينيين وبين سكان البلدان التي كانوا قد لجأوا إليها:

كان التوجه نحو ألمانيا النازية مرحلة إضعاف لمكانة النضال الفلسطيني في الأوساط العالمية، كما كان في نفس الوقت إفراغًا لهذا النضال من محتواه التحرري الذي برز به. ولم يكن قصر النظر، ولا التكتيك السياسي، هو الدافع الأساسي لهذا الموقف كما تحاول كثير من الكتب التاريخية أن تقول، إنما كان دافعه الأساسي نمط القيادة الفلسطينية، التي لا تستطيع، بحكم انتمائها الطبقي، أن تلتقي مع الجماهير، وأن تناضل في صفوفها لتفجير طاقاتها، فهي في موقفها الأخير، المجسَّد عمليًا في كل مراحل قيادتها للنضال الفلسطيني، تريد أن تعقد صفقة تلائم بين مصالحها ومصالح الاستعمار ....

وهكذا ساعدت علاقة الحاج أمين الحسيني مع ألمانيا النازية على إعطاء الصهيونية الفرصة لإظهار النضال الفلسطيني على أنه نضال:

١ــ يلتقي مع النازية والفاشية.

٢ــ مؤيد لحركة اللاسامية التي تزعمها هتلر. وعَبَّرَ هذا التعاونُ «التكتيكي» عن جهل كامل بالطبيعة العنصرية الاستعمارية للحركة النازية[٥٧٧].

على الأقل، يَدَّعي ليتفاك وويبمان الصراحة والموضوعية – بل و«التماثـل» مع العرب. ومن المؤكد أن هذا ليس هو المطمـح العـادي لطوفـان النصـوص المعادية للعرب والمسلمين والمليئة بالكراهية والذي طغى منذ هجمـات الحـادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، في سياق رهاب الإسلام الجديد الذي يشكل قرين «المعاداة الجديدة للسامية» التي ميَّزها برنارد لويس والتي يجري تجريسها في كل النصوص المعنية بما نقول. وأمين الحسيني هدف مُفَضَّلٌ لهـؤلاء الكُتَّـاب الـذين يتبنون، بوجه عام، مروية تاريخية كبرى تقود من المفتي إلـى أسـامة بـن لادن مباشرة. وفيما قبل، كانت هذه المروية قد توقفت عند عرفات، كما يتضح من كتاب لبنيامين نيتانياهو، صدر في عام ١٩٩٣، قامت إديث زرتال بتحليله[٥٧٨].

وأحدث وثيقة من هذا النوع، في اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور، كتـابٌ من تأليف أميركيين، هما ديڤيد دالين وچون روثمان، يحمل العنوان البليغ – البليـغ لدلالته على ما يجول في العالم الذهني للكاتبين – **إيقونة الشر**[٥٧٩]. فهذا الكتـاب، الذي زينت غلافه الصورة المقررة التـي تجمـع هتلـر بـالمفتي، يُشَـدِّدُ علـى «الاستمرارية الثابتة من جيل إلى آخر، بما يشكل سلسلة إرهاب ثابتة من أدولـف هتلر، أمين الحسيني، سيد قطب، وياسر عرفات إلى الشيخ أحمد ياسين، مؤسـس حماس وزعيمها الروحي، الشيخ عمر عبد الرحمن، ورمزي يوسف الذي خطـط لنسف مركز التجارة العالمي في عام ١٩٩٣، إلى أسامة بن لادن ومحمد عطا، إلى أحمد عمر سعيد شيخ، الإرهابي المسلم الباكستاني الذي خطط لاختطـاف وقتـل الصحافي الأميركي دانييل بيرل، وإلى الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد»[٥٨٠].

والحال أن دالين وروثمان، اللذين لا يعرفان العربية ولا تتضمن مراجعهمـا غير كتب متاحة بالإنجليزية، إنما يقولان لنا في مقدمـة لكتابهمـا أن مـا فجـر مشروعهما هو زيارة مشتركة قاما بها في عام ١٩٦٨ إلى ياد ڤاشيم، حيث هالهما تكبير للصورة التي يعيدان نشرها على غلاف كتابهما. «منـذ ذلـك اليـوم فـي أغسطس/ آب في القدس قبل أربعين عامًا، تتبعنا قصة المفتي بإصـرار لا يكـل،

وكرسنا ساعات لا حصر لها للبحث في حياته وعصره»[٥٨١]. وإذا ما حكمنا على الأمور قياسًا إلى النتائج الهزيلة لتلك السنوات الأربعين من البحث، فمن الأرجح أن الكاتبين قد سجّلا أرقامًا قياسية في البطء واللاإنتاجية.

إن كتابهما – الذي يتباهى، على ظهر الغلاف، بإشادة عالية من عضوين في إدارة جورج دابليو. بوش، هما دوف زاخايم ودوجلاس فايث، ومن ستة محافظين جدد و/ أو مؤيدين آخرين للقضية الإسرائيلية، على رأسهم دانييل پايپس – هو تجميع لجميع كليشيهات الدعاية المعادية للفلسطينيين والمسلمين والعرب، المستمدة، عدا استثناءات نادرة، من مصادر ثانوية – إن لم يكن من مصادر تبعد عن الأصول ثلاث مرات أو أربع مرات. إن **إيقونة الشر** هو مجموعة درر. وسوف نورد هنا القليل منها لاغير، آخذينها بشكل عشوائي من الصفحات الاستهلالية.

يقال لنا مرتين إن الحسيني، الذي كان في السادسة والأربعين تقريبًا من عمره في عام ١٩٤١، كان يتحرق «على مدار معظم حياته اليافعة» إلى لقاء هتلر، مع أن من غير المرجح أنه كان قد سمع عنه شيئًا يذكر قبل ١٩٣٣، أي قبل ثمانية أعوام[٥٨٢]. ويقال لنا إنه قد دعا في عام ١٩٢٩ إلى «حملة جهاد ضد البريطانيين واليهود والغرب»[٥٨٣]، بينما رأينا كم كان حريصًا حتى منتصف الثلاثينيات على عدم إغضاب البريطانيين، ناهيكم عن أن «الغرب» لم يكن متداولاً كمفهوم سياسي في ذلك الحين (فالغرب يضم ألمانيا وإيطاليا!). ويقال لنا أيضًا إن سيد قطب، الذي يرجع تجذره الإيديولوچي وكتاباته السياسية – النظرية الأولى إلى ما بعد ١٩٤٨، كان له «تأثير إيديولوچي عميق» على مجموعة بأكملها من الأفراد، بينهم «الحسيني والبنّا»[٥٨٤] (اغتيل البنّا في عام ١٩٤٩، حتى قبل انضمام قطب إلى حركة الإخوان المسلمين). ويقال لنا كذلك إن جماعة مصر الفتاة قد صاغت برنامجها المعادي للسامية «تحت قيادة جمال عبد الناصر وأنور السادات الآخذة في الانبثاق» في وقت واحد مع «حزب البعث نصير ألمانيا في سوريا»[٥٨٥]. و«فيما عدا ابن سعود ملك العربية السعودية [كذا] وعبد الله ملك الأردن، فليس من زعيم في الشرق الأوسط المسلم عارض هتلر وأيدّ الحلفاء»[٥٨٦].

ونحن لا نملك هنا حيزًا لكي نعرض كل الدرر الواردة في ذلك الكتاب. وقد مارس توم سيچيف تلطيفًا للتعبير عندما وصفه، في **النيويورك تايمز**، بأنه ذو

«قيمة علمية محدودة»[٥٨٧]. ولإدراكه تمامًا أن عليه تبرير نشره عرضًا لكتاب تافه كهذا، بينما يجري التزام الصمت حيال أعداد كبيرة من الكتب الأكثر جدية التي تنتقد إسرائيل، أنهى سيڤيڤ عرضه بهذه الحجة الشاذة: «على الرغم من هذا كله، يستحق الكتابُ الالتفات إليه، فهو ينتمي إلى نوع من هجاء العرب المبسط الذي غالبًا ما يسود الاعتقاد بأنه ' مفيد لإسرائيل '. وهو ليس كذلك».

وقبل ذلك بأشهر قليلة، ظهر، في **النيويورك تايمز** أيضًا، عرض لكتاب آخر ينتمي إلى هذا النوع نفسه، كما يومئ إلى ذلك عنوانه: **الجهاد وكراهية اليهود: الإسلام السياسي والنازية وجذور ١١/٩**، للكاتب الألماني ماتياس كونتزل[٥٨٨]. والحال أن الطبعة الأصلية للكتاب، المنشورة بالألمانية في عام ٢٠٠٢، كانت قد تعرضت للنقد على نطاق واسع في ألمانيا، وكان ذلك عن حق: فكما يذكر الكاتب في المقدمة للطبعة الإنجليزية، الصادرة بعد خمس سنوّات من صدور الأصل الألماني، وُصِف الكتاب بأنه عمل من أعمال «الدعاية السياسية»[٥٨٩]. ولذا فإن كونتزل ممتن لجميع أولئك الذين اعتبروا كتابه في الولايات المتحدة جديرًا بالاهتمام وتعاملوا معه على هذا الأساس، كما أنه ممتن لمركز ڤيدال ساسون الدولي لدراسة معاداة السامية بالجامعة العبرية بالقدس، والذي منحه، مكافأة له على كتابه، وظيفةً «كمساعد بحث خارجي»[٥٩٠].

وشأن دالين وروثمان، فإن كونتزل، وهو «خبير» في المسائل الإسلامية، لا يعرف العربية. وكتابه، ككتابهما، عبارة عن خليط أساسه الخيال مأخوذٌ ومركَّبٌ من مصادر ثانوية وتقارير غير مباشرة بالمرة ؛ وهو يهدف إلى البرهنة على أن هناك خط نسبٍ مباشر من أمين الحسيني وحسن البنا عبر جمال عبد الناصر إلى أسامة بن لادن. وبما أن صحيفة **النيويورك تايمز** قد أدركت بشكل واضح مدى ضعف كتاب كونتزل، فقد عهدت بمهمة عرضه، كما سوف تفعل فيما بعد مع كتاب دالين وروثمان، إلى كاتب قادر على انتقاد سياسة الحكومة الإسرائيلية دون اتهامه بالعداء لإسرائيل. والحال أن چيفري جولدبرج، وهو صحافي يكتب لمجلة **أتلانتك مانثلي**، قد أعرب عن نقد حازم لمضمون الكتاب، على الرغم من أنه أقل تطلبًا فيما يتعلق بخصائص الكتاب التاريخية من المؤرخ المحترف سيڤيڤ:

يسوق كونتزل قرائن مثيرة لتأييد قضيته، لكنه يسرف أحيانًا في التبسيط .... وفي سعيه إلى توجيه اللوم إلى ألمانيا عن المعاداة الإسلامية للسامية ينتابه الشطط. ويقول كونتزل،

مستشهدًا، في هامش، بمقال هو نفسه الذي كتبه «مع أن الخميني لم يكن بالتأكيد من الهائمين بهتلر، فإنه ليس من غير المنطقي افتراض أن فلسفته المعادية لليهود ... قد تشكلت خلال الثلاثينيات». كما أنه يسرف في تبسيط النزاع الإسرائيلي - العربي. إن اليهود يتمتعون اليوم بقوة فعلية في الشرق الأوسط، وإسرائيل ليست بريئة من التجاوز والوحشية(٥٩١).

وبُعيد صدور كتاب كونتزل في ألمانيا، ظهر في الولايات المتحدة سلف مباشر لكتاب دالين وروثمان، يحمل على غلافه الصورة نفسها للقاء بين المفتي وهتلر، ولكن دون مجموعة الإشادات العالية بالكتاب على ظهر غلافه. فبدلاً من ذلك، اختار تشاك مورس، وهو صحافي ومرشح جمهوري فاشل للكونجرس، استعراض قناعاته الدينية على ظهر الغلاف، إلى جانب صورة له وهو يتحدث في الكنيس القومي، أقدم كنيس متزمت في مدينة واشنطون(×).

وشأن كونتزل قبله، ولكن دون قراءته، وشأن دالين وروثمان بعده، اللذين من المؤكد تمامًا أنهما اطّلعا على كونتزل، لأنهما يوردانه في ثبت مراجعهما ويرددان عددًا من حججه على النحو الذي وردت به (ولو أن تواتر ورود الحجج نفسها في هذه الكتب المختلفة يشهد، بالدرجة الأولى، على أنها كلها تستمد مادتها من تراث ممتد واحد وقد أعيدت صاغته بما يتناسب مع وضع ما بعد ١١ سبتمبر/ أيلول)، يعنون مورس كتابه بـ **الصلة النازية بالإرهاب الإسلامي: أدولف هتلر والحاج أمين الحسيني**(٥٩٢). وهو يقدم السيناريو التاريخي نفسه، الممتد من المفتي إلى «الإرهاب الإسلامي» المعاصر، مرورًا بسلسلة طويلة من الشخصيات البارزة في الحركة القومية العربية، مضفيًا الصفات الشيطانية بشكل عشوائي على الحركة الوطنية الفلسطينية في الوقت الذي يدافع فيه عن نفسه ضد تهمة معاداة العرب ورهاب الإسلام على أساس أنه يعترف بوجود أقلية «مستنيرة»، وإن كانت عاجزة، من العرب والمسلمين.

ولا يكبح مورس جماح لكماته، كما يدل على ذلك الأسلوب الذي يجلجل به في كتابه:

(×) يختتم مورس كتابه بـ«دعاء لأجل دولة إسرائيل» من جانب «الحاخامية الكبرى».

لم تنته المحرقة النازية ضد يهود أوروبا بانهيار ألمانيا النازية في ١٩٤٥، بل تَواصَلَ برنامج المحرقة ضد يهود إسرائيل. فحلت محل محارق هتلر قنابل بشرية، مبرمجة على تفجير نفسها لهدف وحيد هو قتل أكثر عدد ممكن من اليهود ....

إن معاداة السامية ذات الأسلوب النازي تُواصِلُ خطوة الأوزة المروِّعة المميزة لها عبر الفضاء العربي والإسلامي مع بث الأمم العربية والإسلامية، عبر منافذ وسائط إعلامها ومؤسساتها العامة ومدارسها، نظريات المؤامرة نفسها الكريهة والمخبولة المعادية لليهود التي سبق لهتلر بثها[٥٩٣].

ودعونا نستشهد، أخيرًا، بكتاب رابع دال على أمراض هذا السيل من مطبوعات ما بعد ١١ سبتمبر/ أيلول التي تساعد على تأسيس رهاب إسلام جديد، بدعوى محاربة «المعاداة الجديدة للسامية» التي تَدَّعي أن أصولها ترجع إلى المفتي: كتاب كلاوس – ميكائيل ملمان ومارتن كوپيرس الصادر بالألمانية في عام ٢٠٠٦، **الهلال والصليب المعقوف: الرايخ الثالث والعرب وفلسطين**[٥٩٤]. وعنوان الكتاب، أيضًا، يلخص برنامجًا بأكملة[×]. فماذا سوف يكون رد الفعل على كتاب (ومثل هذه الكتب موجودة بلا شك) عنوانه **نجمة داوود والصليب المعقوف**؟

على أن كتاب ملمان وكوبيرس أكثر جدية من الكتب الثلاثة التي ناقشناها للتوِّ (من المؤكد أن من الصعب أن يكون **أقل جدية**). فهو ليس مروية كبرى أخرى تبدأ من المفتي لكي تصل إلى حماس أو القاعدة عبر عبد الناصر وصدام حسين، بل هو تاريخ للعلاقات الألمانية العربية زمن النازية يستند إلى الأرشيفات الألمانية وبيبليوجرافيا متوسطة الطول تمثل مزيجًا من الأعمال العلمية والدعائية. وهو يشكو من عيب مشترك بين الكتب الأخرى التي نظرنا فيها: فكاتباه يناقشان العالم العربي دون معرفة اللغة التي يتحدث بها الناس فيه. وبالطبع، فدون دراية

(×) كان هذا العنوان الفظيع نفسه قد اتُّخِذ بالفعل لفيلم تسجيلي بثه التليفيزيون الألماني في عام ١٩٩٦:
Halbmond und Hakenkreuz: Der Großmufti von Jerusalem und sein Erbe
ووفقا لرينيه ڤيلداتچيل، فإن هذا الفيلم التسجيلي «يقول أشياء عن دور المفتي في الحل النهائي لا أساس لها من الناحية العلمية»[٥٩٥].

بالعربية، تُعَدُّ دراسة للعلاقات الألمانية – العربية محدودة القيمة شأن دراسة للعلاقات الأميركية – الألمانية إن كان كُتَّابها الأميركيون لا يعرفون الألمانية[×]. والحال أن تحيز ملمان وكوبيرس المعادي للعرب بشكل صارخ إنما يجعل من كتابهما كتابًا دعائيًا، بدرجة لا تقل عن حال الكتب الثلاثة التي أسلفنا مناقشتها.

والصورة المنشورة في كتاب **الهلال والصليب المعقوف**، الذي يزهو هو أيضًا على غلافه بصورة لقاء المفتي المقررة مع هتلر، إنما تذكرنا بالتقارير التليفزيونية التي غالبًا ما انتقدها إدوارد سعيد، وهي التقارير التي لا يُسمح فيها برؤية أي مكابدٍ في النزاع بين إسرائيل وفلسطين سوى النساء الإسرائيليات اليهوديات في جنازات الضحايا الإسرائيليين. وبادئ ذي بدء، تُظهر الصورة الأولى في الكتاب جثمان «عابر سبيل أرداه الأرهابيون العرب قتيلاً»، على نقالة يجري وضعها في سيارة إسعاف تحمل علامة نجمة داوود، ثم، امرأة تنتحب أمام نعش «[زوجها] اليهودي الذي قتله إرهابيون عرب»[٥٩٨]. والمرة الواحدة الوحيدة التي يُشار فيها إلى جمال عبد الناصر، في سياق الإشارة المقررة إلى مصر الفتاة – التي يجري تقديمها، بالكليشيهات المعتادة، على أنها مصدر الإلهام الأول للضباط المصريين الأحرار – هي بهدف القول «إن من المعروف جيدًا، بين أمور أخرى، أنه قرأ وروَّج **بروتوكولات حكماء صهيون** بحماس»[٥٩٩]. وتأييدًا لهذا التصوير الأكثر من مغرضٍ لعبد الناصر، تَرِدُ إحالةٌ، في هامش، إلى مؤلفات غير متخصصة أو معادية للعرب عداءً سافرًا حول موضوع كلٍ من الزعيم المصري

(×) يتضمن الكتاب أخطاء فادحة، ترجع بالأخص إلى عدم دراية الكاتبين بالبُعد العربي لموضوعهما وإليكم مثالاً صارخًا: يؤكد الكاتبان، في خاتمة الكتاب، أن الملك السعودي عبد العزيز منح حق اللجوء لرشيد عالي الكيلاني ويردفان أنه «حتى عندما أطيح بالملكية العراقية في يوليو/ تموز ١٩٥٨، بحيث كان بمقدور الكيلاني نفسه أن يرجع إلى بلاده، لم يعد رئيس الوزراء الأسبق إلى بلاده. بل قضى الأعوام الأخيرة من حياته في شبه الجزيرة العربية، دون أن يشرع ثانية قط في القيام بتدخل سياسي عام موجه إلى بغداد[٥٩٦]. ولو كانا رجعا لا أكثر إلى المقال المنشور عن الكيلاني في الموسوعة البريطانية، المتاحة مجانًا على الإنترنت، لاكتشفا مدى جسامة خطأهما: «عاش فيما بعد في المنفى في العربية السعودية ومصر، ولم يعد إلى العراق إلاّ في عام ١٩٥٨ على أثر الثورة التي أطاحت بملكية العراق الهاشمية. وفي ديسمبر/ كانون الأول من ذلك العام، تورط الكيلاني في مؤامرة ضد الرئيس عبد الكريم قاسم وسُجن بعد ذلك وحُكم عليه بالإعدام. إلاّ أنه جرى الإفراج عنه من السجن في عام ١٩٦١ بموجب عفو خاص وبعد ذلك بوقت قصير أقام في بيروت، حيث قضى أيامه الأخيرة[٥٩٧].

ومصر الفتاة، وفق نموذج مشترك بين الكتب الأربعة كلها التي أشرنا إليها هنا: فالإكثار من الإحالات إلى مصادر لا يمكن الثقة بها هي نفسها إنما يهدف إلى إعطاء القارئ الانطباع بأنه أمام صرامة علمية. وفيما يتعلق بالعلمية، فإن خاتمة الكتاب كاشفة:

عندما لا تعود العلمية قادرة على التمييز بين طموحٍ مشروعٍ تمامًا إلى استقلال الدولة ولجوءٍ إلى مفاهيم إيديولوجية تقطر بالسخط، كمعاداة الإمبريالية أو معاداة الصهيونية أو معاداة السامية، فإننا نصبح معرَّضين لخطر عدم القدرة على رؤية الفارق بين الفكر المستنير وقرار الانحدار إلى البربرية[٦٠٠].

والحال أن «علمية» ملمان وكوبيرس، من جهتها، لا تميز بين معاداة الصهيونية ومعاداة السامية، بل ولا معاداة الإمبريالية. وهذا النوع من «العلمية»، الأعمى عن الفوارق وغير المدرك لما يعنيه وضع الحقائق في سياقها، إنما يبلغ ذروته في شيء يشير إليه فرنسيس نيكوسيا محقًّا تمامًا في خاتمة عرضه كتاب الكاتبين في مجلة **هولوكوست آند چنوسايد ستاديز**: «الواقع أن الخطر هنا قد يكون في المماهاة التبسيطية بين القادة العرب ومعاصريهم النازيين، وبين القومية العربية والاشتراكية القومية، وبين كره العرب لليهود ومعاداة للسامية متأصلة تاريخيًّا وثقافيًّا في ألمانيا الحديثة وبقية أوروبا»[٦٠١]. والعجز عن إجراء هذه التمييزات الأولية خطير بشكل خاص في حالة كُتّاب من ألمانيا. ويقدم نيكوسيا، في سطور تهذيبية قليلة، مؤشرات أساسية حول ما هو مطلوب لعلاج الفشل في وضع «الكره العربي لليهود» في سياقه، استنادًا إلى المصادر **الصهيونية**:

تقدم المصادر الصهيونية السياق الضروري والمهم. فتصريح حاييم ڤايتسمان في مؤتمر الصلح في باريس في عام ١٩١٩ بأن هدف الصهيونية هو «جعل فلسطين يهودية بمثل ما أن إنجلترا إنجليزية» قد وجه رسالة لا لبس فيها إلى الأغلبية العربية في فلسطين. أمّا ڤلاديمير چابوتينسكي فقد رفض أي حل وسط مع العرب فيما يتعلق بالضرورة المطلقة لوجود أغلبية يهودية وقيام دولة يهودية في فلسطين، بينما قال، كما كتب والتر لاكور، أن «العرب يحبون بلدهم [فلسطين] حب اليهود له. وقد فهموا، بشكل غريزي، الطموحات الصهيونية فهمًا جيّدًا جدًا، ولم يكن قرارهم مقاومتها إلاّ قرارًا طبيعيًّا»، ومن المؤكد أن تصريح بن جوريون في

عام ١٩٣٨ الذي قال فيه «إنني أؤيد الترانسفير الإجباري. ولا أرى أي شيء غير أخلاقي فيه» قد أدى إلى تصعيد المخاوف العربية[٦٠٢].

وهذا النظر الضروري إلى المواقف العربية حيال اليهود والهولوكوست في سياقها هو الذي يقيم كل الفارق، من جهةٍ، بين شجبٍ مشروع ومنطقيٍّ لأولئك الذين يستحقون الشجب بالفعل – آخذين بعين الاعتبار، كما أتيحت لنا الفرصة الكافية لملاحظة ذلك، أن المواقف العربية كانت جد متنوعة وأن الكثير منها لم يعبه شيء، إن لم يكن، بالفعل، جديرًا بالإشادة – و، من جهة أخرى، ذلك النوع من الإضفاء العشوائي للصفات الشيطانية والذي يقود لا محالة إلى العنصرية المعادية للعرب و/ أو رهاب الإسلام.

الهوامش

1-Raphael Patai, *The Arab Mind*, The Hatherleigh Press, Long Island City, 2002 (1ère éd. en 1973).

2-Hillel Cohen, *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948*, University of California Press, Berkeley, 2008.

3-Avi Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*, Clarendon Press, Oxford, 1988.

4-Laura Zittrain Eisenberg, *My Enemy's Enemy: Lebanon in the Early Zionist Imagination, 1900-1948*, Wayne State University Press, Detroit (MI), 1994.

5-Sur le « nationalisme libéral » égyptien, voir Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*, Harvard University Press, Cambridge, 1961.

6-Ian Buruma et Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, The Penguin Press, New York, 2004.

7-Sur la querelle russe entre slavophilisme et occidentalisme, voir les ouvrages d'Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1975 (original polonais publié en 1964), et *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*, Stanford University Press, Stanford, 1979 (original polonais publié en 1973).

8-Voir Walicki, *A History of Russian Thought*, chapitre 8, « Belinsky and Different Variants of Westernism », p. 135-151.

9-Safran, *Egypt in Search of Political Community*, p. 275, n. 1.

مع مراعاة الانتقادات والتصويبات التي صاغها إسرائيل چيرشوني خصوصًا (أنظر المراجـــع أدناه) لعمل ناداو صفران، فإن هذا العمل إنما يظل مساهمة مهمة في دراسة الليبرالية المصرية في الشطر الأول من القرن العشرين.

10-Joseph Achcar, *La France et l'Angleterre dans le Proche-Orient. L'évolution politique de la Syrie et du Liban, de la Palestine et de l'Irak*, Thèse soutenue devant la Faculté de droit de l'Université de Lyon pour le doctorat en droit, Imprimerie M. Martin, Lyon, 1934, p. 89-91 (exemplaires consultables à la Bibliothèque nationale de France et à la Library of Congress).

11-Israel Gershoni, « Beyond Anti-Semitism: Egyptian Responses to German Nazism and Italian Fascism in the 1930s », EUI Working Paper RSC n° 2001/32, San Domenico, 2001 – sous-titre, p. 6. Sur ce même sujet, Israel Gershoni a publié un livre en hébreu – *Or ba-Zel : Mizraim we-ha-Fashism,*

1922-1937, Am Oved, Tel Aviv, 1999 – dont une traduction allemande est annoncée.

12-Gershoni, « Beyond Anti-Semitism », p. 8.

13-*Ibid.*, p. 11 (souligné par l'auteur).

14-Gershoni, « Egyptian Liberalism in an Age of "Crisis of Orientation": Al-Risâlâ's Reaction to Fascism and Nazism, 1933-39 », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, n° 4, novembre 1999, p. 551-576.

15-Sur Hakim en particulier, dans ce même contexte, voir Gershoni, « Confronting Nazism in Egypt – Tawfiq al-Hakim's Anti-Totalitarianism 1938-1945 », *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXVI*, 1997, p. 121-150.

16-Sur *Al-Risâla*, voir également Gershoni et James Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 63-64.

17-Gershoni, « Egyptian Liberalism », p. 555.

18-*Ibid.*, p. 564.

19-Sur les commentaires publiés dans *Al-Risâla* sur la Palestine, voir *ibid.*, *Redefining the Egyptian Nation*, p. 174.

20-Gershoni, « Egyptian Liberalism », p. 570.

21-Gershoni, « "Der verfolgte Jude": Al-Hilals Reaktionen auf den Antisemitismus in Europa und Hitlers Machtergreifung », in Gerhard Höpp, Peter Wien, René Wildangel, éd., *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*, ZMO-Studien 19, Klaus Schwarz, Berlin, 2004, pp. 39-72.

22-*Ibid.*, p. 44.

23-*Ibid.*, p. 65-66.

24-*Ibid.*, p. 70.

25-Ami Ayalon, « Egyptian Intellectuals versus Fascism and Nazism in the 1930s », in Uriel Dann, éd., *The Great Powers in the Middle East, 1919-1939*, Homes & Meier, New York, 1988, p. 391-404 (p. 402).

26-Philip Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*, I.B. Tauris, Londres, 1987, p. 549-552.

27-*Ibid.*, p. 550.

28-Norman Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, p. 100.

29-*Palestine Post*, 22 février 1935, cité par René Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht. Palästina und der Nationalsozialismus*, Klaus Schwarz, Berlin, 2007, p. 183.

30-Khoury, *Syria and the French Mandate*, p. 551.

٣١- «كلمة عبد الرحمن عزام باسم جمعية الفكرة العربية، في اجتماع نابلس في ذكـــرى وعـــد بلفور، ١٩٣٥/١١/٢»، في بيان نويهض الحـــوت، مُحَــرِّرَة، وثـــائق الحركـــة الوطنيـــة الفلسطينية ١٩١٨ – ١٩٣٩، من أوراق أكرم زعيتر، مؤسســـة الدراســـات الفلســـطينية، بيروت، ١٩٧٩، ص ٣٩٣. وحول التكوين السياسي لعبد الرحمن عزام حتى تعيينه وزيـــرًا مصريًا مفوَّضًا في عام ١٩٣٦، انظر

Ralph Coury, *The Making of an Egyptian Arab Nationalist: The Early Years of Azzam Pasha, 1893-1936*, Ithaca, Reading, 1998.

٣٢- أورده أكرم زعيتر في يومياته، يوميات أكرم زعيتر، الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥ – ١٩٣٩، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٨٠، ص ٤٧٧.

٣٣- المصدر السابق.

34-Edward Said, « Review of Ahdaf Soueif's *In The Eye of the Sun* », *Times Literary Supplement (TLS)*, 19 juin 1992 (souligné par l'auteur). Sur Antonius et son rôle intellectuel et politique, le travail le plus fouillé est l'ouvrage de Susan Silsby Boyle, *Betrayal of Palestine: The Story of George Antonius*, Westview, Boulder (CO), 2001 – on y trouvera également une sélection bibliographique.

35-George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Hamish Hamilton, Londres, 1938, p. 410-411.

36-Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht*; voir aussi du même auteur « "Der größte Feind der Menschheit". Der Nationalsozialismus in der arabischen öffentlichen Meinung in Palästina während des Zweiten Weltkrieges », in Höpp, Wien, et Wildangel, éd., *Blind für die Geschichte?*, p. 115-154.

37-Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht*, p. 181.

38-Rashid Khalidi, *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*, Beacon Press, Boston, 2006, p. 91 – sur *Filastîn*, voir p. 90-104.

39-*Ibid.*, p. 93.

40-*Ibid.*, p. 94.

٤١- عبد الرحمن عبد الغني، ألمانيا النازية وفلسطين، ١٩٣٣ – ١٩٤٥، مؤسســـة الدراســـات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٥، ص ص ١٩٠ – ١٩١. وكتاب عبد الغني هو المساهمة الأكثر استحقاقًا للاحترام على المستوى العلمي بين المساهمات المكتوبة بالعربية بشأن العلاقات بين

ألمانيا النازية وفلسطين. وهو يعتمد على عمل بحثي مهم على المصادر الألمانية والعربيـــة الأوّلية ويتمم بشكل مفيد الأعمال المعروفة جيّدًا والتي ألفها هيرتســوفيتز ونيكوســيا عــن الموضوع نفسه.

42- Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht*, p. 147.

٤٣- ورد في نظام عبّاسي، العلاقات الصهيونية النازية وأثرها على فلسطين وحركـــة التحــرر العربي، ١٩٣٣ – ١٩٤٥، كاظمة، الكويت، ١٩٨٤، ص ص ٧٥ – ٧٦ (صورة ضــوئية في ص ١٨٧).

44- Orayb Aref Najjar, « *Falastin* Editorial Writers, the Allies, World War II, and the Palestinian Question in the 21st century », *SIMILE: Studies in Media & Information Literacy Education*, vol. 3, n° 4, novembre 2003, p. 1-15 (p. 4-5).

45- Cité dans *ibid.*, p. 5.

٤٦- الأخبار، عدد ١٨ فبراير/ شباط ١٩٤٢، ورد في

Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht*, p. 267.

47- Tom Segev, *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, Metropolitan, New York, 2000, p. 437n.

48- *Ibid.*, p. 462.

٤٩- النص العربي منشور في الأهرام، ٨ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٤ (التشديد من عندي)

traduction anglaise : « The Alexandria Protocol; October 7, 1944 », *Department of State Bulletin*, vol. XVI, n° 411, 18 mai 1947, Government Printing Office, Washington, DC, 1947; également dans Khalil Muhammad Khalil, éd., *The Arab States and the Arab League: A Documentary Record*, vol. II, Khayats, Beyrouth, 1962, p. 55-56 – reproduit dans *The Avalon Project at Yale Law School*, sur Internet :

http://www.yale.edu/lawweb/avalon/mideast/alex.htm

50- *Report of the Anglo-American Committee of Enquiry Regarding the Problems of European Jewry and Palestine*, Lausanne, 20th April 1946, His Majesty's Stationery Office, London, 1946, p. 30.

٥١- انظر حوري عزازيان، الجاليات الأرمنية في البلاد العربية (اللاذقيـــة: دار الحـــوار، ١٩٩٣)، ص ٨٣.

52- Abd al-Rahman Azzam ('Abdul-Rahmân 'Azzâm), « The Arab League and World Unity », in Sylvia Haim, éd., *Arab Nationalism: An Anthology*, University of California Press, Berkeley, 1962, p. 164-165. On trouvera des arguments similaires dans les articles publiés en 1945-47 par le Libanais Michel

Chiha, reproduits dans le recueil des ses articles sur la Palestine en traduction anglaise, *Palestine*, Trident, Beyrouth, 1969 (réédition : *Palestine: Editorial Reflections of Michel Chiha 1944-55*, Stacey International, Londres, 2007).

53-UNSCOP, « Report to the General Assembly », Official Records of the Second Session of the General Assembly, Supplement n° 11, New York, 3 septembre 1947. UNISPAL, sur Internet :

http://domino.un.org/UNISPAL.NSF/99818751a6a4c9c6852560690077ef61/07175de9fa2de563852568d3006e10f3!OpenDocument

54- Sub-Committee 2 of the ad hoc Committee of the UN General Assembly on the Palestinian Question, « Draft Resolution on Jewish Refugees and Displaced Persons », *Yearbook of the United Nations 1947-48*, 1949.I.13, Department of Public Information, United Nations, New York, 31 December 1948. UNISPAL, sur Internet :

http://domino.un.org/UNISPAL.NSF/9a798adbf322aff38525617b006d88d7/5ce900d2de34aadf852562bd007002d2?OpenDocument

Le texte du rapport du sous-comité et de ses projets de résolutions sont reproduits dans Walid Khalidi, éd., *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem Until 1948*, The Institute for Palestine Studies, Washington, DC, 2nd printing, 1987 (1ère en 1971), p. 645-699.

55-*Ibid.*, p. lxxii.

56-« International Refugee Organization », *International Organization*, vol. 2, n° 1, February 1948, p. 130-132 (p. 130).

٥٧- للوقوف على «أكروبات» شيوعيي فلسطين، وأغلبهم يهود، حول هذا الموضوع، انظر

Musa Budeiri, *The Palestine Communist Party 1919-1948: Arab & Jew in the Struggle for Internationalism*, Ithaca, Londres, 1979, p. 127-131.

58-Cité dans Jane Degras, éd., *The Communist International 1919-1943. Documents*, vol. 3 (1929-1943), Oxford University Press, Londres, 1965, p. 257.

59-Walter Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1956, p. 93.

60-Israel Shahak, *Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years*, 2ème éd., Pluto, Londres, 1997, p. 71-72.

61-Francis Nicosia, *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 95.

62-Voir, entre autres sources, les deux chapitres sur Jabotinsky et son mouvement dans Mitchell Cohen, *Zion & State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, p. 134-160 ; Yaacov Shavit, *Jabotinsky*

and the Revisionist Movement 1925-1948, Frank Cass, Londres, 1988, en particulier p. 350-372 ; ainsi que Colin Shindler, *The Triumph of Military Zionism: Nationalism and the Origins of the Israeli Right*, I.B. Tauris, London, 2006. Voir aussi le réquisitoire vigoureux de Lenni Brenner, *Zionism in the Age of the Dictators*, Lawrence Hill & Co., Westport, 1983, et sa critique par Nicosia, « Victims as Perpetrators: German Zionism and Collaboration in Recent Historical Controversy », in Yehuda Bauer et al., éd., *Remembering for the Future: Working Papers and Addenda*, Vol. II, *The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon, Oxford, 1989, p. 2134-2146. Sur les "révisionnistes" en particulier, voir également de Brenner, *The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir*, Zed, Londres, 1984.

63-Cohen, *Zion & State*, p. 171.

64- Voir Shabtai Teveth, *Ben-Gurion: The Burning Ground, 1886-1948*, Houghton Mifflin, Boston, 1987, ch. 26 en particulier.

65-*Ibid.*, ch. 29, p. 482.

66-Sur la convergence entre Ben Gourion et Jabotinsky-Begin, voir Cohen, Zion & State.

٦٧- ورد في يوسف خطّار الحلو، **قصة النصر الكبير**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥، ص٣١.

٦٨- تلك حالة كتاب الحلو، الذي أشرنا إليه في الهامش السابق، كما أنها، قبله، حالة كتاب عبد الله حنا، **الحركة المناهضة للفاشية في سوريا ولبنان، ١٩٣٣ - ١٩٤٥**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٥. على أن حنا يُرجع أفول النشاط الشيوعي المناهض للفاشية في ١٩٣٩ - ١٩٤١، في بضعة سطور، إلى الظروف القمعية التي أوجدتها السلطات الڤيشية في سوريا وفي لبنان حتى الإطاحة بها من جانب القوات البريطانية في يونيو/ حزيران ١٩٤١، دون مجرد ذكر للميثاق الألماني - السوڤييتي (ص ص ٨٥ - ٨٦). وحول النشاطات الشيوعية المناهضة للفاشية حتى ١٩٣٩، انظر أيضًا

Götz Nordbruch, *Nazism in Syria and Lebanon: The Ambivalence of the German Option, 1939-1945*, Routledge, Londres, 2009, p. 68-70.

٦٩- حنا أبو حنا، مُحَرِّر، **مذكرات نجاتي صدقي**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠١، ص ص ١٦٥ - ١٦٧.

٧٠- رضوان الحلو، «في القضاء على الفاشستية النهاية الحتمية للصهيونية»، **نضال الشعب**، مارس/ آذار ١٩٤٣، ص ص ٤ - ٥.

٧١- حول الاتجاه التروتسكي في مصر في أعوام ١٩٣٨ – ١٩٤٨، انظر بشير السباعي، **مرايا الانتلجنتسيا**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٥. ومجموعة المقالات التي يعيد السباعي نشرها في كتابه حول الموضوع هي إحدى أفضل الدراسات المتعلقة بالتروتسكية المصرية، إلا أنه، لعدم كفاية الوثائق المتوفرة لدى الكاتب، تظل مجموعة المقالات هذه غير دقيقة فيما يتعلق ببعض النقاط، بينها علاقة مختلف المشاركين الفعلية بالتروتسكية، خاصة جورج حنين وأنور كامل. وكما يعترف السباعي نفسه بذلك (ص ٧١)، فإن تاريخ هذا التيار مازالت تتعين كتابته. والمساهمة الأبرز الأحدث حول هذا الموضوع نفسه هي الفصل عميق البحث حول «جورج حنين: السوريالية والاشتراكية» (وهو فصل ساهمت آن ألكسندر في كتابته)، في كتاب

David Renton, *Dissident Marxism: Past Voices for Present Times* (London: Zed, 2004), pp. 82-103.

ويمكن للقارئ الاطلاع على وجهة نظر ستالينية حول تاريخ هذا التيار في رفعت السعيد، **تاريخ المنظمات اليسارية المصرية، ١٩٤٠ – ١٩٥٠**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٦، ص ص ١٥٣ – ١٦٥ و٢٠٢ – ٢٠٥. وانظر شهادة لطف الله سليمان حول النقاشات التي دارت في عام ١٩٤٣ بين الجماعة التروتسكية المصرية ومنظمة هاشومير هاتزائير المنتمية إلى أقصى اليسار الصهيوني، في كتابه

Pour une histoire profane de la Palestine, La découverte, Paris, 1989, p. 92-93.

72-Jacques Berque, *L'Égypte. Impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris, 1967, p. 661-662 (souligné par l'auteur).

٧٣- السعيد، **اليسار المصري، ١٩٢٥ – ١٩٤٠**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢ – في «محضر نقاش مع أنور كامل»، القاهرة، ١٤ ينـاير ١٩٦٩، ص ص ٢٥٢ – ٢٥٧ (ص ٢٥٢، الهامش)، يشدد كامل نفسه من جهة أخرى في هذا النقاش على أن جماعته كانت تتألف من مصريين خلافًا للجماعات الأخرى. وبين هذا الكتاب لرفعت السعيد وكتابه الذي أسلفنا الإشارة إليه، والذي صدر بعد ذلك بأربع سنوات، تغيرت نبرة الكاتب تغيرًا جذريًا، إذ أخلت الإيماءةُ الإيجابية مكانها ليحل محلها التجريحُ الستاليني.

٧٤- أنور كامل، **الصهيونية**، دار المطبوعات الشعبية، القاهرة، ١٩٤٤ ؛ وحول كامل وكراسه، انظر، عبد القادر ياسين، «التروتسكيون المصريون وقضية فلسطين»، **شؤون فلسطينية**، العدد رقم ٤٥، مايو/ أيّار ١٩٧٥، ص ص ١١٤ – ١٢٣.

75-1. Rennap, *Anti-Semitism and the Jewish Question*, Lawrence & Wishart, Londres, 1942 – préface du député communiste britannique William (Willie) Gallacher. Sur Rennap/Panner, voir sur Internet :

http://en.wikipedia.org/wiki/Israel_Panner

76-Group of Palestine Socialists, « Zionism - An Outpost of Imperialism: Open Letter to Labour Party Conference », *Workers' International News*, vol. 5, n° 7, décembre 1944, p. 4-11 – sur Internet :

http://www.marxists.org/history/etol/newspape/win/vol05a/no07a/zionism.htm

77-Voir Gershoni, « Beyond Anti-Semitism », p. 18.

٧٨- كامل، الصهيونية، ص ٥.

٧٩- بحسب أنور كامل الذي نقل هذه الحكاية لبشير السباعي في عام ١٩٨٨. وقد قام السباعي، الذي أبلغني بهذه المعلومة، بتحضير نشر طبعة ثانية لكتاب كامل، الصهيونية (مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩)، مع تصدير لها بقلم بشير السباعي.

80-*L'Antisémitisme : son histoire et ses causes*, Imprimerie Aubin, Vienne (France), 1969, p. 132. Cet ouvrage est intégralement disponible sur Internet :

http://kropot.free.fr/Lazare-antisemcauses.htm

٨١- من كامل لعبد القادر ياسين، في ياسين، «التروتسكيون المصريون»، ص ١١٨.

82-*Ibid.*, p. 59-60.

٨٣- ياسين، «التروتسكيون المصريون»، ص١٢٢.

٨٤- رفعت السعيد، تاريخ المنظمات اليسارية المصرية ١٩٤٠-١٩٥٠ (القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٦)، ص١٥٩.

85-« Minutes of the Second Congress of the Communist International, Petrograd, July 19-August 7 1920 », in *Second Congress of the Communist International. Minutes of the Proceedings*, New Park, London, 1977, vol. 1, p. 155 – sur Internet :

http://www.marxists.org/history/international/comintern/2nd-congress/ch05.htm#v1-p155

86-« Theses on the National and Colonial Question adopted by the Second Comintern Congress », 28 juillet 1920, in Degras, éd., *The Communist International*, vol. 1 (1919-1922), Oxford University Press, Londres, 1956, p. 144.

87-« Extracts from an ECCI Statement on the Decision of the Poale Zion not to Affiliate to the Third International », in *ibid.*, p. 366.

88-Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East*, p. 91 (souligné par l'auteur).

89-*Ibid.*, p. 91-95.

90-Budeiri, *The Palestine Communist Party*, p. 216.

91-Anita Shapira et Irit Keynan, « The Survivors of the Holocaust », The International School for Holocaust Studies, Yad Vashem, Jérusalem – sur Internet :

http://www1.yadvashem.org/education/lessonplan/english/shapira/shapira.htm

92-Voir David Wyman, *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941-1945*, Pantheon Books, New York, 1984.

93-Group of Palestine Socialists, « Zionism - An Outpost of Imperialism ».

لنشر بسرعة إلى أن «الخطاب المفتوح» قد رصد بدايات تحول في موقف موسكو لصالح الصهيونية، وذلك قبل ثلاثة أعوام من الموافقة السوفييتية [في الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة] على تقسيم فلسطين.

94-Peter Seidman, *Socialists and the Fight against Anti-Semitism: An Answer to the B'nai B'rith Anti-Defamation League*, Pathfinder, New York, 1973, p. 30.

95-Voir Ilan Greilsammer, *Les communistes israéliens*, FNSP, Paris, 1978, p. 352.

96-Seidman, *Socialists and the Fight Against Anti-Semitism*, p. 23-30.

٩٧- للوقوف على مثال مصري، أنظر

Joel Beinin, *Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965*, I.B. Tauris, Londres, 1990, p. 59.

على أن بينن يرتكب خطأ فادحًا عندما يضيف في المكان نفسه: «هذا التمييز المحدد بين اليهود والصهيونيين ميز الشيوعيين العرب وفصلهم عن بقية الحركة القومية العربية، التي لم تقم بهذا التمييز». فالصفحات السابقة كافية لبيان إلى أي حد يعتبر هذا الزعم الأخير حول «بقية الحركة القومية العربية» زعمًا زائفًا. وللوقوف على مثال جزائري، انظر

Michel Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1983, p. 28.

98-Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists,*

Ba'athists, and Free Officers, Princeton University Press, Princeton, 1978, p. 454.

99- Budeiri, *The Palestine Communist Party*, p. 209. Voir aussi Zachary Lockman, *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, University of California Press, Berkeley, 1996, en particulier p. 307, 324-325.

100- Beinin, *Was the Red Flag Flying There?*, p. 57.

١٠١- انظر السعيد، **اليسار المصري والقضية الفلسطينية**، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٤.

١٠٢- المصدر السابق، ص ص ١٨٤ – ١٩٦ (ص ص ١٨٩ – ١٩٠).

103- Sur l'évolution perceptible dans l'attitude du mouvement communiste mondial dès 1945, voir Greilsammer, *Les communistes israéliens*. Sur l'attitude de Moscou à l'ONU en 1947, voir *ibid.*, p. 138-145, ainsi que Walid Khalidi, « Introduction », in Walid Khalidi, éd., *From Haven to Conquest*, p. lxxii-lxxiv.

104- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 598.

105- Budeiri, *The Palestine Communist Party*, p. 231 ; voir également Greilsammer, *Les communistes israéliens*, p. 132-133.

حول عصبة التحرر الوطني، انظر كتاب عمر حلمي الغول، **عصبة التحرر الوطني في فلسطين، نشأتها وتطورها ودورها، ١٩٤٣ – ١٩٤٨**، مختارات، بيروت، ١٩٨٧.

106- Voir à ce sujet Gabriel Gorodetsky, « The Soviet Union's Role in the Creation of the State of Israel », *Journal of Israeli History*, vol. 22, n° 1, 2003, p. 4-20.

١٠٧- أنظر وثائق هنري كورييل والمقابلة معه في السعيد، **اليسار المصري والقضية الفلسطينية**.

108- Budeiri, *The Palestine Communist Party*, p. 231-238.

١٠٩- «قرارات اللجنة المركزية لعصبة التحرر الوطني في فلسطين»، في سميح سماره، **العمل الشيوعي في فلسطين، الطبقة والشعب في مواجهة الكولونيالية**، الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص ص ٣٤٧ – ٣٦٢ (ص ص ٣٥٤ – ٣٥٥). وينتمي كتاب سميح سماره إلى المراجعة النقدية لموقف الشيوعيين العرب في ١٩٤٧ – ١٩٤٨ والتي يشجعها الحزب الشيوعي اللبناني منذ سبعينيات القرن العشرين: على أن كتابه الذي نشرته دار النشر التابعة للحزب الشيوعي اللبناني تتصدره مقدمة بقلم إميل حبيبي، الذي كان عضواً في الأقلية الموالية للاتحاد السوفييتي دون شرط في عام ١٩٤٧، والتي دافعت عن وجهة النظر «الأرثوذكسية». والحال أن الشيوعيين العرب الذين ظلوا في الأراضي التي أصبحت

إسرائيلية في عام ١٩٤٨، والذين كان إميل حبيبي واحدًا من أشهر شخصياتهم، لم يتخلفوا عن الاندماج من جديد بالحزب الشيوعي الإسرائيلي، الذي يضم غالبية من الشيوعيين اليهود، لكي يعاودوا الانشقاق بعد ذلك ببضع سنوات، في عام ١٩٦٥، وفق خطوط خلاف سياسي – إثني أساسًا. وحول التطور اللاحق لعام ١٩٤٨، انظر

Greilsammer, *Les communistes israéliens*,

و

Sondra Miller Rubenstein, *The Communist Movement in Palestine and Israel, 1919-1984*, Westview, Boulder (CO), 1985.

وحول ردود فعل شيوعيي فلسطين على التقسيم في عام ١٩٤٧، انظر p. 282-288 في هذا الكتاب الأخير، وكذلك كتاب

Beinin, *Was the Red Flag Flying There?*, p. 24-65,

الذي يعالج بالمثل ردود الفعل بين صفوف الشيوعيين المصريين.

110- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 598-599.

١١١- حول موقف الحزب الشيوعي العراقي من قرار منظمة الأمم المتحدة الخاص بتقسيم فلسطين ودور الحزب الشيوعي الفرنسي في قلب هذا الموقف، انظر، **الحزب الشيوعي العراقي والمسألة الفلسطينية**، من منشورات الحزب الشيوعي العراقي (القيادة المركزية)، بلا مكان، ١٩٧١، ص ص ٤٣ – ٥٢.

112- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 598-599.

113- Voir Arnold Krammer, « Arms for Independence: When the Soviet Bloc Supported Israel », *The Wiener Library Bulletin*, vol. XXII, n° 3, N.S. 12, 1968, p. 19-23 – reproduit dans Walid Khalidi, éd., *From Haven to Conquest*, p. 745-754.

114- Thomas Mayer, « Egypt and the General Islamic Conference of Jerusalem in 1931 », *Middle Eastern Studies*, vol. 18, n° 3, 1982, p. 311-322 (p. 318-319).

115- Stefan Wild, « National Socialism in the Arab Near East between 1933 and 1939 », *Die Welt des Islams*, vol. 25, n° 1/4, 1985, p. 126-173 (p. 130).

116- Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement*, p. 372.

117- Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, reissued with a new Afterword, W. W. Norton & Co., New York, 1999 (1ère éd. 1986), p. 280, n. 9.

118- Wild, « National Socialism in the Arab Near East », p. 131;

سامي الجندي، **البعث**، دار النهار، بيروت، ١٩٦٩، ص ٢٧ – لستشهد به ڤيلد وفقًا للترجمة الإنجليزية في

Elie Kedourie, « Arab Political Memoirs » (*Encounter*, vol. xxxix, n° 5, novembre 1972), reproduit dans *Arab Political Memoirs and Other Studies*, Frank Cass, Londres, 1974, p. 177-205 (p. 200).

١١٩- جلال السيد، **حزب البعث العربي**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٣.

120- Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab politics 1945-1958*, Oxford University Press, Londres, 1965 – en particulier le ch. 14, « The Ba'th and the Communists », p. 148-163.

121- Nabil Kaylani, « The Rise of the Syrian Ba'th, 1940-1958: Political Success, Party Failure », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3, n° 1, janvier 1972, p. 3-23.

122- John Devlin, *The Baath Party: A History from Its Origins to 1966*, Hoover Institution Press, Stanford, 1976, p. 7-22.

123- Batatu, *The Old Social Classes*, en particulier p. 722-741.

١٢٤- الجندي، **البعث**، ص ٢٧، الهامش ١.

125- Kedourie, *Arab Political Memoirs*, p. 201.

126- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 725-726.

١٢٧- في ذوقان قرقوط، **ميشيل عفلق: الكتابات الأولى**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، نجد تجميعًا لجزء من كتابات ميشيل عفلق الأولى، بينها مقالاته عن بروست وجيد وپيرانديللو وتولستوي، بين آخرين.

128- Seale, *The Struggle for Syria*, p. 149-150.

١٢٩- حنا، من **الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان: النصف الأول من القرن العشرين**، الأهالي، دمشق، ١٩٨٧، ص ص ١٠٩ – ١١٣. وقد نشر الكاتب في عام ١٩٧٣ كتابًا حول الموضوع نفسه يقتصر على أعوام ١٩٢٠ –١٩٤٥، تلاه كتاب آخر حول الحركة المناهضة للفاشية في سوريا ولبنان، سبق أن أشرنا إليه، لكن الكتابين أقل تفصيلاً من كتابه الأخير الذي نشير إليه هنا.

١٣٠- **المصدر السابق**، ص ١٢٣.

١٣١- المصدر السابق، ص ص ١١٢ – ١١٣.

١٣٢- المصدر السابق، ص ٨٦.

133- Seale, *The Struggle for Syria*, p. 150 ; Kaylani, « The Rise of the Syrian Ba'th », p. 4.

١٣٤- حنا، **من الاتجاهات الفكرية**، ص ١٣٨.

١٣٥- الجندي، **البعث**، ص ٣١ ؛ السيد، **حزب البعث العربي**، ص ١٥.

136- Kaylani, « The Rise of the Syrian Ba'th », p. 4.

١٣٧- الجندي، **البعث**، ص ص ٣٠ – ٣١.

١٣٨- المصدر السابق، ص ٢٦.

١٣٩- حازم صاغيه، **قوميو المشرق العربي: من دريفوس إلى غارودي**، رياض الريس، بيروت، ٢٠٠٠ ؛ حول فكر زكي الأرسوزي، انظر، ص ص ٩١ – ٩٨.

١٤٠- ورد في المصدر السابق، ص ١٣٨، الهامش ١٩،

١٤١- الجندي، **البعث**، ص ٢٧ – نستشهد به وفقًا للمقتطف الذي ترجمه إلى الإنجليزية

Kedourie, *Arab Political Memoirs*, p. 200.

١٤٢- كانت كتابات زكي الأرسوزي الرئيسية قد جُمعت في **المؤلفات الكاملة**، غير الكاملة بالأحرى، ونُشرت في أربعة مجلدات من جانب القيادة السياسية للقوات المسلحة السورية في ١٩٧٢ – ١٩٧٤. ومع أن هذه الكتابات غائمة وغثة، إلاّ أنها كانت لا تزال تسمح في الستينيات بظهور آراء الكاتب العنصرية.

١٤٣- الجندي، **البعث**، ص ٢٢.

١٤٤- المصدر السابق، ص ٢٣.

١٤٥- إنعام الجندي، «بعد غياب ميشيل عفلق: دعوة لتصحيح الوقائع وتدقيقها»، **اليوم السابع**، ٢٨ أغسطس/ آب ١٩٨٩، ص ٢٠.

١٤٦- السيد، **حزب البعث العربي**، ص ١٨.

147- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 724.

148- Kedourie, *Arab Political Memoirs*, p. 201. Voir aussi Devlin, *The Baath Party.*

١٤٩- إنعام الجندي، «بعد غياب ميشيل عفلق». من الغريب أن باحثًا جيد الإطلاع كفيليب خوري قد ارتكب خطأ كتابة أن الأرسوزي نفسه قد قام بدمج جماعته بجماعة عفلق – البيطار (*Syria and the French Mandate*, p. 427).

١٥٠- سامي الجندي، **البعث**، ص ٣٦.

١٥١- السيد، **حزب البعث العربي**، ص ص ٣٥ – ٣٦.

١٥٢- **المصدر السابق**، ص ١٩.

153- Eric Rouleau, « Après vingt ans d'existence tumultueuse le Baas continue », *Le Monde diplomatique*, septembre 1967, p. 6-7 (p. 6) ; « The Syrian Enigma: What is the Baath? », *New Left Review*, n° I/45, septembre-octobre 1967, p. 53-65 (p. 55).

154- Rouleau, « Après vingt ans d'existence », p. 6. À ce sujet, voir Devlin, *The Baath Party*, p. 10-11.

١٥٥- سامي الجندي، **البعث**، ص ٢٩.

156- Rouleau, « Après vingt ans d'existence », p. 6.

١٥٧- انظر ما يذكره أوليفييه كارّيه عن مقابلته مع صلاح البيطار في بيروت في مايو/ أيّار ١٩٧٣، في *Le nationalisme arabe*, Payot, Paris, 1996, p. 54.

158- Rouleau, « Après vingt ans d'existence », p. 6.

الخطبة المشار إليها هي «ذكرى الرسول العربي»، في ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، الطبعة الرابعة، راجعها الكاتب، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠، ص ص ١٢٧ – ١٢٨ (ص ١٣٦).

159- Rouleau, « Après vingt ans d'existence », p. 6.

160- Bassam Tibi, *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*, Europäische Verlagsantalt, Francfort, 1971, p. 190.

161- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 731.

١٦٢- عفلق، «في القومية العربية»، في **في سبيل البعث**، ص ص ١٢٢ – ١٢٦ (ص ١٢٣).

١٦٣- عفلق، «بين اشتراكيتنا والشيوعية والاشتراكية الوطنية» في **في سبيل البعث**، الطبعة الأولى (لا يُعاد نشر هذا النص في الطبعة الرابعة الصادرة في عام ١٩٧٠، حيث يجري

التخفيف من معاداة الشيوعية بسبب التقارب مع الشيوعيين)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٥٩، ص ص ٩٦ – ١٠٠ (ص ص ٩٩ – ١٠٠).

164- Rouleau, « Après vingt ans d'existence », p. 6.

١٦٥- عفلق، «موقفنا من النظرية الشيوعية»، في **في سبيل البعث**، الطبعة الأولى، ص ٧١. أمّا في الطبعة الرابعة التي راجعها عفلق، فإن الشطر الأول من الجملة الثانية والمتصل بماركس والنبوءة قد جرى حذفه (ص ٢٩٧). وهذا النص يشكل جزءًا من سلسلة محاضرات ألقاها عفلق والبيطار في مستهل الأربعينيات وأُعيد جمعها في كراس نشر في عام ١٩٤٤ تحت عنوان **القومية العربية وموقفها من الشيوعية**. ويُعاد نشر نص الكراس في قرقوط، **ميشيل عفلق: الكتابات الأولى**، ص ص ١٣٩ – ١٧٠.

166- Nordbruch, *Nazism in Syria and Lebanon*, p. 120.

يقدم كتاب جوتز نوردبروخ لوحة للتيارات السياسية والفكرية في سوريا وفي لبنان زمن النازية، وهي لوحة، إن كان من المؤكد أنها أكثر رهافة من مقال شتيفان ڤيلد، فإنها ليست مع ذلك أقل تقديمًا لصورة تجري فيها المبالغة في تقييم التيارات القومية والتأثير الإيديولوجي الذي مارسته النازية عليها، وهي مبالغة تتم على حساب التيارات الليبرالية أو الماركسية المعادية للنازية.

١٦٧- قرقوط، **ميشيل عفلق: الكتابات الأولى**، ص ١٤٦.

١٦٨- **المصدر السابق**، ص ١٧٠.

١٦٩- نص «الكتاب الأحمر»، **كتاب القومية العربية** (وهو كراس بلا تاريخ، من الأرجح أنه ظهر في عام ١٩٣٥)، يُعاد نشره بكامله في عزيز العظمة، **قسطنطين زريق، عربيٌ للقرن العشرين**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ٢٠٠٣، ص ص ١٢٠ – ١٣٥. ويبالغ العظمة بعض الشيء إذ يُرجع إلى تأثير النازية خصائص مشتركة بين عدة نزعات قومية أوروبية في القرن التاسع عشر (ص ص ٥٢ – ٥٣). وفي حين أن السمة المميزة للنزعة القومية الهتلرية هي عنصريتها، فإن «الكتاب الأحمر» يستبعد العنصرية بشكل مُعلن (ص ١٢١) شأنها شأن كل ما من شأنه تجزئة الأمة العربية المُعَرَّفة على نحو تقليدي بالأرض واللغة والثقافة والتاريخ والتطلعات المشتركة (ص ١٢٠).

170- Lewis, *Semites and Anti-Semites*, le passage inspiré de Wild sur le Baath se trouve p. 147-148.

171- Coury, « The Demonisation of Pan-Arab Nationalism », *Race & Class*, vol. 46, n° 4, 2005, p. 1-19.

١٧٢- في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٨، أعطى بحث على موقع جوجل عن كلمات « Sami Jundi Nazism» نحو ٧٠٠ صفحة إنترنت يعيد أغلبُها الرواية المُعتَمدَة نفسها، بإرجاعها عمومًا إلى لويس.

173- Basheer Nafi, *Arabism, Islamism and the Palestine Question, 1908-1941: A Political History*, Ithaca, Reading, 1998, p. 358.

١٧٤- السيد، **حزب البعث العربي**، ص ٢٠٥.

١٧٥- **نضال البعث**، المجلد الأول، ١٩٤٣ – ١٩٤٩، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٣، ص ١٧٥.

١٧٦- السيد، **حزب البعث العربي**، ص ص ٤٥ – ٥٠.

177- Nafi, *Arabism, Islamism and the Palestine Question*, p. 389, n. 125.

١٧٨- **نضال البعث**، ص ١٦٩.

١٧٩- المصدر السابق، ص ص ١٧٣ – ١٧٤.

180- Wildangel, *Zwischen Achse und Mandatsmacht*, p. 40-41.

١٨١- عفلق، «لا ينتظرن العرب ظهور المعجزة» في **في سبيل البعث**، الطبعة الرابعة، ص ص ٣٣٠ – ٣٣٣ (ص ص ٣٣١ – ٣٣٢).

١٨٢- **البعث والقضية الفلسطينية، بيانات ومواقف، ١٩٤٥ – ١٩٦٥**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٥، ص ص ٧ – ٥٦.

١٨٣- المصدر السابق، ص ص ٤٤ – ٤٩ ؛ وكذلك في **نضال البعث**، ص ص ٢٢٩ – ٢٣٣ – ولا يظهر توقيع البيطار إلاّ في هذا المصدر الثاني.

١٨٤- أنطون سعاده، **نشوء الأمم**، متاح بكامله على موقع الحزب القومي الاجتماعي السوري على الإنترنت.

185- Seale, *The Struggle for Syria*, ch. 8, « Antun Sa'ada and his Party », p. 64-72 (p. 67).

186- Deutsches Generalkonsulat, « Politischer Bericht. Inhalt: Aufdeckung einer umstürzlerischen Bewegung », Beyrouth, 22 novembre 1935 (L327547-L327549)

– صورة ضوئية في چان دايه، سعاده والنازية، وثائق الخارجية الألمانية، فجر النهضة، (بلا مكان [بيروت على الأرجح]: فجر النهضة، ١٩٩٤)، ص ص ٥١ – ٥٣ (ص ٥٢). وكاتب هذا العمل التبريري، وهو نفسه عضو في الحزب السوري القومي الاجتماعي، يسعى إلى دحض الاتهام التاريخي بالنازية والموجه إلى حزبه، لكن الوثيقة التي يعيد نشرها كسند رئيسي لذلك إنما تميل بالأحرى إلى أن تكون سندًا لتأييد التهمة.

١٨٧- صاغية، قوميو المشرق العربي، ص ص ١٩٥ – ٢٤٩ بالأخص.

١٨٨- المصدر السابق، ص ٢١٨.

١٨٩- المصدر السابق، ص ٢٤٣.

١٩٠- المصدر السابق، ص ٢٤٧.

191- Deutsches Generalkonsulat, « Politischer Bericht »,

في دايه، سعاده والنازية، ص ص ٥٢ – ٥٣.

١٩٢- سعاده، أورده دايه، المصدر السابق، ص ٢٢. سنجد محاولة جرت مؤخرًا للتقليل من شأن الطابع الفاشي للحزب السوري القومي الاجتماعي واختزال هذا الطابع في بُعد «رمزي» في مقال

Christoph Schumann, « Symbolische Aneignungen. Antûn Sa'âdas Radikalnationalismus in der Epoche des Faschismus », in Höpp, Wien, et Wildangel, éd., *Blind für die Geschichte?*, p. 155-189.

وهذا المقال ضعيف الإقناع، والقائم على استخدام انتقائي للمصادر، يعتمد على أحكام بعض أعضاء الحزب السابقين قليلي الميل إلى تشديد الوطأة على ماضيهم هم.

193- Sur le « fascisme clérical », voir Matthew Feldman et Marius Turda, éd., *'Clerical Fascism' in Interwar Europe*, n° spécial de *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, n° 2, 2007.

194- Voir Zittrain Eisenberg, *My Enemy's Enemy*, p. 126 et 134.

195- *Ibid.*, p. 83.

196- *Ibid.*, p. 136-138.

197- Voir Benny Morris, « Israel and the Lebanese Phalange: The Birth of a Relationship, 1948-1951 », *Journal of Israeli History*, vol. 5, n° 1, 1984, p. 125-144.

198- Voir Alain Ménargues, *Les Secrets de la guerre du Liban : Du coup d'État de Béchir Gémayel aux massacres des camps palestiniens*, Albin Michel, Paris, 2004.

199- Voir Jankowski, *Egypt's Yoiung Rebels: "Young Egypt" 1933-1952*, Hoover Institution Press, Stanford, 1975

انظر أيضًا علي شلبي، مصر الفتاة ودورها في السياسة المصرية، ١٩٣٣ – ١٩٤١، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٨٢، العمل الأعمق تنقيبًا في تاريخ حركة أحمد حسين.

٢٠٠- حول هيكل «مصر الفتاة»، انظر Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 14 – 17.

٢٠١- المصدر السابق، ص ص ٣٩ – ٤١.

٢٠٢- المصدر السابق، ص ١٠٦.

203- Wolfgang Schwanitz, « The German Middle Eastern Policy, 1871-1945 », in Schwanitz, éd., *Germany and the Middle East, 1871-1945*, Markus Wiener, Princeton, 2004, p. 1-23 (p. 11). Voir aussi Lukasz Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966, p. 39-42.

204- Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 20-21.

شلبي، مصر الفتاة، ص ٤٣٧

٢٠٥- المصدر السابق، ص ٤٣٨.

٢٠٦- المصدر السابق، ص ص ٤٣٦ – ٤٤٤.

٢٠٧- المصدر السابق، ص ص ٤٤٤ – ٤٤٨.

208- Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 59.

٢٠٩- شلبي، مصر الفتاة، ص ص ٤٤٤ – ٤٤٥.

٢١٠- انظر خطاب أحمد حسين المفتوح إلى أدولف هتلر في يوليو/ تموز ١٩٣٨ والذي تـرجم شتيفان ڤيلد مقتطفًا طويلاً منه استنادًا إلى الأصل العربي الموجــود فــي أرشــيفات وزارة الشئون الخارجية الألمانية

(Deutsches Auswartiges Amt, Akten betreffend Arabien, Pol. VII, 26, vol. 1, 293) – dans Wild, « National Socialism in the Arab Near East », p. 134-135.

211- Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 112-113.

212- P.J. Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, Croom Helm, Londres, 1978 – en particulier , ch. 3, « The Young Egypt Society », p. 67-84.

٢١٣- السعيد، أحمد حسين: كلمات ومواقف، العربي، القاهرة ١٩٧٩.

٢١٤- المصدر السابق، ص ص ١٩ – ٢٤.

٢١٥- شلبي، مصر الفتاة، ص ٤٤٦.

٢١٦- المصدر السابق، ص ص ٤٥٣ – ٤٥٤.

217- Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 39.

218- Khoury, *Syria and the French Mandate*, p. 447.

219- Résolution du 2 décembre 1945, in Khalil, éd., *The Arab States and the Arab League*, p. 161.

٢٢٠- السعيد، اليسار المصري والقضية الفلسطينية، ص ٤٣.

221- Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 91.

222- Soliman, *Pour une histoire profane de la Palestine*, p. 65.

223- *Ibid.*, p. 66.

٢٢٤- انظر شهادة عبد الناصر أمام البرلمان المصري في عام ١٩٥٧، أوردها

Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, p. 44, n. 30, répété p. 60. Voir aussi David Wynne-Morgan, « My Revolutionary Life: President Nasser's Own Story » (entretiens avec Nasser), *Sunday Times*, 17 juin 1962, cité dans Anouar Abdel-Malek, *Égypte Société Militaire*, Seuil, Paris, 1962, p. 217, n. 19 et Jankowski, *Egypt's Young Rebels*, p. 121.

225- Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, p. 41.

226- Voir Donald Lammers, « Fascism, Communism, and the Foreign Office, 1937-39 », *Journal of Contemporary History*, vol. 6, n° 3, 1971, p. 66-86.

227- Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, p. 84, n. 39.

228- *Ibid.*, p. 60.

229- *Ibid.*, p. 62.

230- *Ibid.*, p. 82.

231- Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politics: Pattern for New Nations?*, Indiana University Press, Bloomington, 1961, p. 68.

232- Vatikiotis, *Nasser and His Generation*, p. 60.

233- *Ibid.*, p. 78.

٢٣٤- أنور السادات، صفحات مجهولة، دار التحرير، القاهرة، ١٩٥٤ - نستشهد بها هنا وفقًا للطبعة الإليكترونية المتاحة على

http://www.anwarsadat.org/book_info.asp?categorytemp=29&article_id=321&category_id=122

Adaptation anglaise par Thomas Graham : Anwar El Sadat, Revolt on the Nile, Allan Wingate, Londres, 1957.

ويختلط الأمر على ب. ج. فاتيكيوتيس إذ يصور هذا العمل الأخير على أنه ترجمة لكتاب قصة الثورة كاملة، وهو كتاب آخر نشره السادات في عام ١٩٥٦

(*The Egyptian Army in Politics*, p. 51,

وهو خطأ تكرر في *Nasser and His Generation*, p. 64, n. 10

235- Sadat, *In Search of Identity: An Autobiography*, Harper & Row, New York, 1977, p. 59.

236- Sadat, *Revolt on the Nile*, p. v.

237- Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p. 159.

238- *Ibid.*, p. 158-159.

239- Sadat, *Revolt on the Nile*, p. 34-35.

240- Soliman, *Pour une histoire profane de la Palestine*, p. 67-68.

٢٤١- السادات، صفحات مجهولة، ص ص ٥٠ - ٥٢.

٢٤٢- المصدر السابق، ص ص ٢٥ - ٢٦.

٢٤٣- المصدر السابق، ص ٢٦.

244- Wild, « National Socialism in the Arab Near East », p. 136.

245- Sur la Futuwwa irakienne, voir entre autres Reeva Simon, *Iraq Between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, Columbia University Press, New York, 1986, p. 110-114, et Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian, and Pro-Fascist Inclinations, 1932-1941*, Routledge, Londres, 2006, p. 88-112.

246- Document du Foreign Office cité par Simon, *Iraq Between the Two World Wars*, p. 113.

٢٤٧- مذكرات أكرم الحوراني، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ١٥٦. وحول «القمصان الحديدية»، انظر

Khoury, *Syria and the French Mandate*, p. 473-476.

وتقدمُ ملاحظةُ الحوراني تصحيحًا ضروريًا لناداو صفران الذي يضع على مستوى واحد تقريبًا قمصان الوفد «الزرق» وقمصان مصر الفتاة «الخضر» في

Égypte dans *Egypt in Search of Political Community*, p. 192.

248- Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 113-114.

249- Voir Hayyim Cohen, « The Anti-Jewish *Farhûd* in Baghdad, 1941 », *Middle Eastern Studies*, vol. 3, n° 1, 1966, p. 2-17 (p. 7).

250- Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 109-112.

251- Cohen, « The Anti-Jewish *Farhûd* in Baghdad, 1941 »

252- Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 112.

253- Simon, *Iraq between the Two World Wars*, p. 154-160.

254- Sur le club Al-Muthanna, voir Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 32-33 et Batatu, *The Old Social Classes*, p. 297-300.

٢٥٥- جعفر عباس حميدي، **من وثائق النوادي القومية في العراق: المُثنى بن حارثة الشيباني والبعث العربي**، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٨.

٢٥٦- **المصدر السابق**، ص ص ٣٤ – ٣٥.

٢٥٧- **المصدر السابق**، ص ص ٣٧ – ٣٨.

٢٥٨- **المصدر السابق**، ص ص ٨٠ – ٩٠.

٢٥٩- **المصدر السابق**، ص ٩٠.

260- Voir Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, ch. XIII, « The Arab Legion and Mufti-Kilani Dispute », p. 250-268 ;

انظر أيضًا شهادة فوزي القاوقجي، أبرز القادة العرب اللاّجئين في برلين، بعد المفتي والكيلاني، في خيرية قاسمية، مُحرِّرة، **فلسطين في مذكرات القاوقجي، ١٩٣٦ – ١٩٤٨**، دار القدس، بيروت، ١٩٧٥، ص ص ٩٦ – ١١٤، وكذلك رسالة القاوقجي الطويلة إلى عادل العظمة والمؤرَّخة في ٧ فبراير/ شباط ١٩٤٢ حول موضوع العلاقات بين المفتي والكيلاني في قاسمية **الرعيل العربي الأول: حياة وأوراق نبيه وعادل العظمة**، رياض الريس، لندن، ١٩٩١، ص ص ٤٢٩ – ٤٣٢.

261- George Lenczowski, *The Middle East in World Affairs*, 4ème éd., Cornell University Press, Ithaca (NY), 1980, p. 692.

٢٦٢- صلاح الدين الصبّاغ، فرسان العروبة، مذكرات العقيد الركن صلاح الدين الصباغ، تانيت، الرباط، ١٩٩٤، ص ٧٦.

٢٦٣- المصدر السابق، ص ص ١٣٠ – ١٣١.

264- Majid Khadduri, *Independent Iraq 1932-1958: A Study in Iraqi Politics*, 2éme éd., Oxford University Press, Londres, 1960.

265- *Ibid.*, p. 214-217.

266- *Ibid.*, p. 219.

267- *Ibid.*, p. 229. Voir aussi Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 106.

٢٦٨- الصباغ، فرسان العروبة، ص ص ٧٦ – ٧٧.

269- Cité dans Wild, « National Socialism in the Arab Near East », p. 153.

270- Batatu, *The Old Social Classes*, p. 457-458.

271- *Ibid.*, p. 459.

272- *ibid*, p. 461 .

273- Lettre citée d'après la traduction quasi-intégrale de Batatu, *ibid.*, p. 453-455.

274- Khoury, *Syria and the French Mandate*, p. 590.

275- Khadduri, « General Nuri's Flirtation with the Axis Powers », *The Middle East Journal*, vol. 16, n° 3, été 1962, p. 328-336.

276- Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 308.

٢٧٧- قاسمية، مُحرِّرة، فلسطين في مذكرات القاوقجي، ١٩٣٦ – ١٩٤٨، ص ٩٧ والهامش ١.

٢٧٨- قاسمية، الرعيل العربي الأول، ص ٤٢٤ (مسودة).

٢٧٩- المصدر السابق، ص ص ٤٣٨ – ٤٣٩ (مسودة).

٢٨٠- المصدر السابق.

٢٨١- المصدر السابق، ص ص ٤٤١ – ٤٤٢ (مسودة).

٢٨٢- المصدر السابق، ص ٤٤٣ (مسودة).

٢٨٣- المصدر السابق.

284- Baruch Kimmerling et Joel Migdal, *The Palestinian People: A History*, Harvard University Press, Cambridge, 2003, p. 106-107.

٢٨٥- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ٣٦٩.

286- Kedourie, « The Break between Muslims and Jews in Iraq », in Mark Cohen et Abraham Udovitch, éd., *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries*, Darwin, Princeton, 1989, p. 21-63 (p. 30).

287- *Ibid.*

٢٨٨- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ص ٤١٨ -٤١٩.

٢٨٩- المصدر السابق، ص ٥٩٧

Kedourie cite ce passage dans « The Break between Muslims and Jews in Iraq », p. 29.

٢٩٠- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ٥٩٧.

291- Wild, « National Socialism in the Arab Near East », p. 137.

292- Sylvia Haim, « Arabic Antisemitic Literature: Some Preliminary Notes », *Jewish Social Studies*, n° 17, 1955, p. 307-312 (p. 311).

293- Haim, « Islam and the Theory of Arab Nationalism », *Die Welt des Islams*, vol. 4, n° 2/3, 1955, p. 124-149 (p. 133-134).

294- Wein, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 84-88.

295- *Ibid.*, p. 115.

296- *Ibid.*, p. 44 et 110.

297- *Ibid.*, p. 51.

وأوراق أبراهام الكبير المكتوبة على الآلة الكاتبة محفوظة في مركز تراث اليهود البـــابليين في أور- إيهودا، إسرائيل.

298- Kedourie, « The Sack of Basra and the *Farhud* in Baghdad », in Kedourie, *Arab Political Memoirs*, p. 282-314 (p. 307).

299- Esther Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country: Jews in Iraq in the 1940s*, Routledge, Londres, 2004, p. 18-19.

300- Cohen, « The Anti -Jewish *Farhûd* in Baghdad, 1941 », p. 2.

301- *Ibid.*, p. 12-13.

302- Zvi Yehuda, « Those Responsible for the *Farhud*: Lecture given by Dr. Zvi Yehuda on June 4, 06 at the Babylonian Heritage Center in Or-Yehuda during

the Memorial Evening of the 129 Jewish Victims of the Farhud (The Pogrom of 1941 in Iraq) » – sur Internet :

http://www.sephardiccouncil.org/farhud06.pdf

303- Wein, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 138, n. 219.

304- *Ibid.*, p. 108.

305- Meir-Glitzenstein, « The Farhud », *Holocaust Encyclopedia*, United States Holocaust Memorial Museum – sur Internet (je souligne) :

http://www.ushmm.org/wlc/article.php?lang=en&ModuleId=10007277

٣٠٦- الواقع أن الرقم الرسمي كان «١١٠ يهود ومسلمين»، بحسب نص التقرير الذي ترجمه ونشره

Norman Stillman : « The Report of the Iraqi Commission of Enquiry on the Farhûd (1941) », in Stillman, *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1991, p. 405-417 (p. 410).

307- Kedourie, « The Sack of Basra », p. 298.

308- Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p. 158.

309- Voir Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, p. 108.

310- Hayim Habousha, « The Farhud », Midrash Ben Ish Hai, New York – sur Internet :

http://www.midrash.org/articles/farhud/

311- Nissim Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1985, p. 223-224.

312- Robert Satloff, *Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Land*, PublicAffairs, New York, 2006, p. 99.

313- Abitbol, *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, p. 146.

314- Stillman, *The Jews of Arab Lands*, The Jewish Publication Society, Philadelphia (PA), 1991, p. 113.

315- *Ibid.*, p. 127.

316- Satloff, *Among the Righteous*, p. 191.

317- Selon Meir-Glitzenstein, *Zionism in an Arab Country*, p. 5.

318- Voir Kedourie, « The Break between Muslims and Jews in Iraq », p. 45-59. Sur la campagne antisémite de Nûri al-Sa'îd, voir aussi Shlomo Hillel, *Operation Babylon: Jewish Clandestine Activity in the Middle East 1946-51*, Collins, Londres, 1988, p. 210-222. Signalons enfin le témoignage intéressant de Naeim

Giladi, sur l'ensemble de ces événements et sur le rôle des Britanniques en particulier : « The Jews of Iraq », *The Link*, vol. 31, n° 2, avril-mai 1998, p. 1-13 – disponible sur Internet :

http://www.ameu.org/uploads/vol31_issue2_1998.pdf

319- Un bon point de départ pour une connaissance de la période est l'ouvrage classique d'Albert Hourani, plusieurs fois réédité depuis sa parution en 1962 : *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983 – voir à son sujet Donald Reid, « Arabic Thought in the Liberal Age Twenty Years after », International *Journal of Middle East Studies*, vol. 14, n° 4, novembre, 1982, p. 541-557.

320- Kedourie, Afghani *and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern* Islam, Frank Cass, Londres, 1997.

321- Sur Afghani, l'ouvrage de référence reste la biographie volumineuse que lui a consacré Nikki Keddie, *Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghânî: A Political Biography*, University of California Press, Berkeley, 1972.

322- Sur le panislamisme, voir Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and* Organization, Clarendon Press, Oxford, 1994.

323- Sur la nouvelle « orthodoxie » islamique, voir les réflexions intéressantes d'Olivier Carré, *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Armand Colin, Paris, 1993.

٣٢٤- حول رضا وتحوله إلى السلفية انظر

Safran, *Egypt in Search of Political Community*, p. 75-84

والسيد يوسف، رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف (القاهرة: ميريت، ٢٠٠٠)

Pour un exposé des idées de Rida et de leur contexte intellectuel, voir l'ouvrage classique de Hamid Enayat, paru en 1982, *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shî'î and Sunnî Muslims to the Twentieth Century*, I.B. Tauris, Londres, 2005.

325- Walicki, *The Slavophile Controversy*, p. 454.

٣٢٦- محمد رشيد رضا، «فاتحة المجلد السابع والعشرون»، المنار، المجلد ٢٧، العدد ١ (١٣ أبريل/ نيسان ١٩٢٦)، ص ص ١ – ١٨ (ص ص ١ – ٢).

327- Sur le concept de « l'État islamique », voir Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 69-110.

328- Voir Richard Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 186.

329- *Ibid.*, p. 322 et n. 73 et 74. Sur le rapport entre la confrérie et l'héritage de Rachid Rida, voir Safran, *Egypt in Search of Political Community*, p. 231-232.

٣٣٠- رضا، «فاتحة المجلد السابع والعشرون»، ص ٢.

٣٣١-حول دور المملكة السعودية وعلاقاتها بالولايات المتحدة، شرحت وجهة نظري في كتـابي **صدام الهمجيات: الارهاب، الارهاب المقابل والفوضى العالمية قبل ١١ أيلول وبعـده**، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٢.

332- Landau, *The Politics of Pan-Islam*, p. 238.

٣٣٣- انظر البيان الموجز الوافي الذي قدمه رضا في تقريره إلى المؤتمر الإسـلامي اللاحـق المعقود في القدس، في عام ١٩٣١، في رضا «المؤتمر الإسلامي العام في بيت المقـدس»، المنار، المجلد ٣٢، العدد ٢ (فبراير/ شباط ١٩٣٢)، ص ص ١١٣ – ١٣٢ (ص ١١٦).

٣٣٤- رضا، «الزعيمان شوكت علي ومحمد علي»، المنار، المجلد ٢٧، العدد ٧ (١٧ أكتـوبر/ تشرين الأول ١٩٢٦)، ص ص ٥٤٨ – ٥٥٥.

335- Voir à ce sujet Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'Islam*, Seuil, Paris, 2002.

336- Stillman, « Yahûd », in Peri Bearman et al., éd., Encyclopaedia of Islam, Brill Online, Leiden, 2002-, vol. XI, p. 239.

337- *Ibid.*

338- Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 85. Sur la comparaison entre la situation des Juifs en Europe chrétienne et dans le monde musulman au Moyen-Âge, voir Mark Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

339- Lewis, *The* Jews *of Islam*, p. 170-171.

340- *Ibid.*, p. 183.

341- Stillman, *The* Jews *of Arab Lands in Modern Times.*

342- Lewis, *Semites* and *Anti-Semites*, p. 259.

343- Haim, « Arabic Antisemitic Literature », p. 309.

344- Voir Neville Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I*, University of California Press, Berkeley, 1976, p. 45-47.

345- *Ib*id., p. 153-154.

346- Haim, « Arabic Antisemitic Literature », p. 310, n. 12.

347- Mandel, *The Arabs* and *Zionism*, p. 193 et 204.

348- Ibid., p. 213-214.

٣٤٩- صاغيه، قوميو المشرق العربي، ص ص ١٧ – ١٩.

350- Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 42.

٣٥١- رضا، «فاتحة المجلد السابع والعشرون».

٣٥٢- انظر رضا، «دعاية الرفض والخرافات والتفريق بين المسلمين»، المنار، المجلد ٢٩، العدد ٦ ١٤١، أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٨)، ص ص ٤٢٤ – ٤٣٢.

٣٥٣- انظر رضا، «المناظرة بين أهل السنّة والشيعة»، المنار، المجلد ٣٢، العدد ٢ (فبراير/ شباط ١٩٣٢)، ص ص ١٤٥ – ١٦٠.

٣٥٤- رضا، «فتح اليهود لباب الفتنة في القدس»، المنار، المجلد ٢٩، العدد ٦ (١٤ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٢٨)، ص ص ٤١٤ – ٤٢٤.

355- Voir à ce sujet Mandel, *The Arabs and Zionism*, p. 188.

٣٥٦- رضا، «ثورة فلسطين – أسبابها ونتائجها»، الجزء الأول، المنار، المجلد ٣٠، العدد ٥ (١ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٢٩)، ص ص ٣٨٥ – ٣٩٣ (ص ص ٣٩١ – ٣٩٢).

٣٥٧- المصدر السابق، ص ٣٩٢.

٣٥٨- المصدر السابق.

359- Voir Éric Conan, « Les secrets d'une manipulation antisémite », *L'Express*, 16 novembre 1999 – disponible sur Internet :

http://www.phdn.org/antisem/protocoles/origines.html

360- Stillman, *The* Jews *of Arab Lands in Modern Times*, p. 104-105.

361- Les documents ont été publiés en traduction anglaise par Stillman, *ibid.*, p. 351-352.

362- Daphne Tsimhoni, « The Arab Christians and the Palestinian Arab National Movement during the Formative Stage », in Gabriel Ben-Dor, éd., *The Palestinians and the Middle East Conflict*, Turtledove, Ramat Gan (Israël), 1978, p. 73-98 (p. 79).

363- Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p. 199.

364- Wild, « Die arabische Rezeption der “Protokolle der Weisen von Zion” », in Rainer Brunner et al., éd., *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburstag*, Ergon Verlag, Würzburg, 2002, p. 517-528 (p. 519).

٣٦٥- تأخذ جودرون كرامر بتأكيد ڤيلد الخاطئ، لكنها حريصة على أن تنسبه إليه بتمامه، بينما تنتقده محققة على افتراضه المتعسف حول تداول البروتوكولات، انظر

« Anti-Semitism in the Muslim World. A Critical Review », *Die Welt des Islams*, vol. 46, n° 3, 2006, p. 243-276 (p. 257).

٣٦٦- رضا، «ثورة فلسطين – أسبابها ونتائجها»، التلخيص والاستشهادات التالية تحيل إلى الجزء الأول الذي أشرنا إليه بالفعل.

367- Voir l'article du franc-maçon turc Celil Layiktez, « The History of Freemasonry in Turkey », 9 avril 2001 – sur Internet :

http://www.freemasons-freemasonry.com/layiktez.html

368- Ridâ, « Thawrat Filastîn – Asbâbuha wa Natâ'ijuha », 2ème partie, *Al-Manâr*, vol. 30, n° 6, 1er décembre 1929, p. 450-468. Le résumé et les citations qui suivent correspondent à cette deuxième partie.

369- Gustave Le Bon, *La civilisation des Arabes*, Firmin-Didot, Paris, 1884 ; réimpression Éd. de la Fontaine-au-Roy, Paris, 1996.

٣٧٠- رضا، «فتاوى المنار»، المنار، المجلد ٣٣، العدد ٤ (يونيو/ حزيران ١٩٣٣)، ص ص ٢٧٣ – ٢٧٥.

٣٧١- رضا، «فتاوى المنار»، المنار، المجلد ٣٣، العدد ٥ (سبتمبر/ أيلول ١٩٣٣)، ص ص ٣٤٧ – ٣٥١.

٣٧٢- المنار، المجلد ٣٤، العدد ١ (مايو/ أيار ١٩٣٤)، ص ص ٧٣ – ٧٥ و٧٦ – ٧٨. كان قد نُشر تقرير آخر حول الموضوع نفسه قبل أشهر قليلة من ذلك في المنار، المجلد ٣٣، العدد ٩ (٢٨ فبراير/ شباط ١٩٣٤)، ص ص ٦٩٢ – ٦٩٦.

٣٧٣- المنار، المجلد ٣٤، العدد ١ (مايو/ أيار ١٩٣٤)، ص ٧٨.

٣٧٤- رضا، «إنذار واستتابة، ويل للعرب من شرٍّ قد اقترب»، المنار، المجلد ٣٤، العدد ٨ (٥ مارس/ آذار ١٩٣٥)، ص ص ٦٠١ – ٦٠٦ (ص ٦٠٦). ويجري تكرار الرسالة العامة لهذا النص أيضًا بإسهاب في كلمة رشيد رضا أمام جمعية الشبان المسلمين، والمنشورة بعده: «محاضرتي في جمعية الشبان المسلمين»، ص ص ٦٠٧ – ٦١١.

٣٧٥- انظر، على سبيل المثال، رضا، «المؤتمر الإسلامي العام»، ص ١٣١.

٣٧٦- رضا، «الشقاق بين العرب المسلمين»، **المنار** المجلد ٣٤، العدد ١٠ (٣ مايو/ أيار ١٩٣٥)، ص ص ٧٨٢ – ٧٨٦.

٣٧٧- حول شكيب أرسلان، انظر السيرة السياسية الرائعة التي كتبها ويليام كليفلاند

Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism, University of Texas Press, Austin, et Saqi, Londres, 1985 (voir aussi la critique de ce livre par Martin Kramer dans *Middle Eastern Studies*, vol. 23, n° 4, 1987, p. 529-533).

وانظر أيضًا كتاب أحمد الشرباصي الصادر في مجلدين، والذي يتركز على نتاج أرسلان الأدبي ويتضمن رسائله إلى رشيد رضا، **أمير البيان شكيب أرسلان** (القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٣) وكذلك كتاب ظاهر الحسناوي، **شكيب أرسلان، الدور السياسي الخفي** (بيروت، رياض الريس، ٢٠٠٢).

٣٧٨- يستشهد الشرباصي بزوجة أرسلان السنّية، التي تؤكد أن زوجها صلّى وصام وحجَّ إلى مكة ككل المسلمين، **أمير البيان شكيب أرسلان**، المجلد الأول، ص ٧٤.

٣٧٩- شكيب أرسلان، رسالة مؤرخة في ١٥ مايو/ أيّار ١٩٣٥ إلى رشيد رضا، في **المصدر السابق**، المجلد ٢، ص ٨٣٢.

380- Cleveland, Islam *against the* West, p. 128-130.

381- Ibid., p. 65.

382- *Ibid.*, p. 74.

٣٨٣- خيرية قاسمية، مُحَرِّرَة، **مذكرات فوزي القاوقجي، ١٩١٤ – ١٩٣٢**، المجلد الأول (بيروت، دار القدس، ١٩٧٥) ص ص ١٢٠ – ١٢١.

384- Cleveland, *Islam against the* West, p. 138-139.

٣٨٥- حول علاقات أرسلان بإيطاليا، انظر

Cleveland, *Islam against the West*, p. 145-149

والحسناوي، **شكيب أرسلان**، ص ص ١٥٩ – ١٧٥.

386- Voir Claudio Segré, « Liberal and Fascist Italy in the Middle East, 1919-1939: The Elusive White Stallion », in Dann, éd., *The Great Powers in the Middle East*, p. 199-212 (p. 207).

387- Une traduction anglaise de la lettre est publiée dans Esco Foundation for Palestine, *Palestine: A Study of Jewish, Arab, and British Policies*, vol. 2, Yale University press, New Haven, 1947, p. 774-775.

٣٨٨- الحسناوي، شكيب أرسلان، ص ١٧٣.

389- Cleveland, *Islam* against *the West*, p. 149-154.

390- Francis Nicosia, *The Third Reich & the Palestine Question*, 2ème éd., Transaction, New Brunswick, 2000, p. 88-89.

391- Wild cite des passages de l'article dans « National Socialism in the Arab Near East », p. 141-142.

392- Cleveland, Islam *against the West*, p. 144.

393- *Ibid.*, p. 201, n. 26.

394- *Ibid.*, p. 144.

395- Nafi, *Arabism, Islamism and the Palestine Question*, p. 365.

396- Cleveland, *Islam* against *the West*, p. 155-156.

397- *Ibid.*, p. 143.

398- Wild, « National Socialism in the Arab Near East », p. 163-169.

399- Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 130 ; Cleveland, *Islam against the West*, p. 156.

400- *Ibid.*, p. 157.

401- Daniel Guérin, *Au service des colonisés 1930-1953*, Minuit, Paris, 1954, p. 20.

٤٠٢- في صدد هذه المسألة، انظر مقالتي «الاستشراق معكوساً: تيارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الإسلامية الفرنسية»، الآداب، السنة ٥٦، العدد ١٠/١١ (أكتوبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٨)، ص ص ٤١-٥٢.

403- Cleveland, *Islam against the West*, p. 138.

404- Sur les rapports de Bourguiba avec Berlin et Rome, voir Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 290-298.

405- Höpp, éd., *Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Redden und Aufrufe Amîn al-Husainîs aus dem Exil, 1940-1945*, ZMO-Studien 16, Klaus Schwarz, Berlin, 2004, p. 219, 222.

406- Philip Mattar, *The Mufti of* Jerusalem*: Al-Hajj Amîn al-Husaynî and the Palestinian National Movement*, rev. ed., Columbia University Press, New York, 1992, p. 107.

407- Yehoshua Porath, *The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939: From Riots to Rebellion*, Cass, Londres, 1977, p. 214 – sur le rôle du roi Abdul-Aziz, voir p. 204-225 en particulier.

٤٠٨- للوقوف على النص العربي للبرقية، انظر نويهض الحوت، مُحَررة، وثائق الحركة الوطنية، الوثيقة رقم ٢٦٧، ص ٤٦١.

409- Lenczowski, *The* Middle *East in World Affairs*, p. 578-579. Sur l'attitude saoudienne durant la Seconde Guerre mondiale, voir aussi Esco Foundation for Palestine, *Palestine: A Study of Jewish, Arab, and British Policies*, p. 961-970.

410- Voir Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 14-15, 47-61 et 68-69 ; Uwe Pfullmann, « German-Saudi Relations and Their Actors on the Arabian Peninsula, 1924-1939 », in Schwanitz, éd., *Germany and the Middle East*, p. 119-152 (p. 144-146) ; et Michael Wolffsohn, « The German-Saudi Arabian Arms Deal of 1936-1939 Reconsidered », in Dann, éd., *The Great Powers in the Middle East*, p. 283-300.

411- Hirszowicz, *The Third Reich* and *the Arab East*, p. 580.

412- *Ibid.*, p. 260n.

413- Memorandum daté du 20 juin 1939, in *German Foreign Policy 1918-1945*, Series D (1937-1945), vol. VI, *The Last Months of Peace, March-August 1939*, Her Majesty's Stationery Office, Londres, 1956, p. 743.

٤١٤- عبد الكريم العُمَر، مُحَرِّر، مذكرات الحاج أمين الحسيني [دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٩]، ص ١٢٦.

٤١٥- هذا ما حاولت شرحه في كتابي صدام الهمجيات، ص ص ٤١-٤٢.

416- Sur le rencontre entre Roosevelt et Abdul-Aziz, voir Thomas Lippman, « The Day FDR met Saudi Arabia's Ibn Saud », *The Link*, vol. 28, n° 2, avril-mai 2005, p. 2-12 – sur Internet :

http://www.ameu.org/uploads/vol38_issue2_2005.pdf

La source principale sur ce sujet est le témoignage du colonel William Eddy, ministre plénipotentiaire des États-Unis auprès du royaume saoudien en 1944-1946, *F.D.R. Meets Ibn Saud* (1954), réimprimé par Selwa Press, Vista (CA), 2005 – disponible sur Internet :

http://www.ameu.org/uploads/FDR_IBNSAUD_2005.pdf

417- Ibid., p. 32.

418- Ibid.

419- *Ibid.*, p. 33.

420- Montesquieu, *Mes Pensées*, Pensée 11, dans *Œuvres complètes*, Seuil, Paris, 1964, p. 855.

٤٢١- أفضل سيرتين كاملتين لأمين الحسيني – يبـذل كاتباهمـا محاولـة صـادقة لأن يكونـا موضوعيين، مع أن أيًا من هاتين السيرتين لا يمكن اعتبارها حاسمة ونهائية– هما

Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem*, et de Zvi Elpeleg, *The Grand Mufti: Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement* (traduit de l'hébreu), Frank Cass, Londres, 1993

ويجب استكمالهما بالمرجع الذي لا غنى عنه فيما يتعلق بالحركة الوطنية الفلسـطينية زمـن الانتداب البريطاني، وهو كتاب يزيد عن ألف صفحة: بيـان نـويهض الحـوت، القيـادات والمؤسسات السياسية في فلسـطين، ١٩١٧ – ١٩٤٨ (بيـروت، مؤسسـة الدراسـات الفلسطينية، ١٩٨١). وحول علاقات المفتي بالنازية، إلى جانب الأعمال التي استشهدنا بهـا بالفعل حول العلاقات الألمانية– العربية أو الألمانية – الفلسطينية من تـأليف هيرتسـوفيتز ونيكوسيا وعبد الغني، انظر علي المحافظة، العلاقـات الألمانيـة الفلسـطينية، ١٨٤١ – ١٩٤٥ (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١) ؛

Klaus Gensicke, *Der Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, und die Nationalsozialisten*, Peter Lang, Francfort, 1988 ; ainsi que Daniel Carpi, « The Mufti of Jerusalem, Amin el-Husseini, and his Diplomatic Activity during World War II (October 1941-July 1943) », *Journal of Israeli History*, vol. 4, n° 1, 1983, p. 101-131.

422- Sur les institutions islamiques de la Palestine sous mandat, l'ouvrage de référence est celui d'Uri Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council: Islam under the British Mandate for Palestine*, Brill, Leiden, 1987 – au sujet du statut de « Grand Mufti », voir en particulier p. 78-79.

423- Ibid., p. 20.

٤٢٤- أحمد الشقيري، أربعون عامًا في الحياة العربية والدولية (بيروت، دار النهـار، ١٩٦٩)، ص ١١٣.

٤٢٥- المصدر السابق، ص ١٤٢.

Des extraits des Mémoires de Choukeiry sont traduits et commentés par Kedourie, *Arab Political Memoirs*, p. 188-192.

وحول موسى كاظم الحسيني، انظر الحوت، القيادات والمؤسسات، ص ص ١٤٣ – ١٤٥.

426- Sur le rôle modérateur du Mufti dans les événements de 1929, voir Ilan Pappé, « Haj Amin and the Buraq Revolt », *Jerusalem Quarterly File*, n° 18, juin 2003, p. 6-16.

٤٢٧- حول مؤتمر القدس، انظر

Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council*, p. 187-220,

الحوت، القيادات والمؤسسات، ص ص ٢٤٣ – ٢٤٩ ؛ و

Thomas Mayer, « Egypt and the General Islamic Conference of Jerusalem in 1931 », *Middle Eastern Studies*, vol. 18, n° 3, 1982, p. 311-322.

٤٢٨- رضا، «المؤتمر الإسلامي العام في بيت المقدس».

٤٢٩- الحوت، القيادات، ص ٢٤٩.

٤٣٠- المصدر السابق، ص ٢٧٠ ؛ وحول حزب الاستقلال، انظر بـالأخص ص ص ٢٦٣ – ٢٧٨.

٤٣١- المصدر السابق، ص ٢٧٥.

432- Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council*, p. 48-52.

433- Kimmerling et Migdal, *The Palestinian People*, p. 108.

٤٣٤- الحوت، القيادات، ص ص ٧٠٢ – ٧٠٣.

٤٣٥- المصدر السابق، ص ص ٦٦٤ – ٦٦٥.

٤٣٦- حول عز الدين القسّام والقسّاميين، انظر محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ – ١٩٤٨ (الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٨) ؛ ومقال

d'Abdullah Schleifer, « The Life and Thought of 'Izz-id-Din al-Qassâm », *The Islamic Quarterly*, vol. XXIII, n° 2, 2ème trimestre 1980, p. 61-81.

437- *Ibid.*, p. 63.

٤٣٨-في النسخة والمهذّبة (والمهذّبة) لمقال شلايفر والمنشورة تحت عنوان «عز الدين القسـام: واعظًا ومجاهدًا»، في

Edmund Burke, III, *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, I.B. Tauris, Londres, 1993, p. 164-178,

لا يشار إلى حادثة الكفن. وكل ما يبقى هو الإشارة إلى «روح مرح» القسّام (p. 167)!.

439- Schleifer, « The Life and Thought of 'Izz-id-Din al-Qassâm », p. 64.

440- *Ibid.*, p. 73.

٤٤١- صالح، التيار الإسلامي في فلسطين، ص ٣٠٤.

442- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 141.

443- Voir Farhad Khosrokhavar, *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*, Paradigm, Boulder, 2009.

٤٤٤- صالح، التيار الإسلامي في فلسطين، ص ٣٦٦.

٤٤٥- الحوت، القيادات، ص ٤٠٥.

٤٤٦- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ٥٤.

447- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 162.

448- *Ibid.*, p. 262-263.

٤٤٩- الحوت، القيادات، ص ٤٠٥.

450- Kimmerling et Migdal, *The Palestinian People*, p. 124.

٤٥١- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ٦٩.

452- *Report of the Anglo-American Committee of Enquiry Regarding the Problems of European Jewry and Palestine*, Lausanne, 20th April 1946, His Majesty's Stationery Office, London, 1946, p. 26-27.

453- Adolf Hitler, *Mein Kampf* (Mon combat), traduction intégrale par J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes (1934), Bibliothèque électronique du Québec (Be*Q*), vol. 2, chapitre XIV, p. 502-503 (souligné dans l'original) – disponible sur Internet :

http://jydupuis.apinc.org/propagande/Hitler-combat-2.pdf

454- *Ibid.*, vol. 1, chapitre 11, p. 518 – disponible sur Internet :

http://jydupuis.apinc.org/propagande/Hitler-combat-1.pdf

455- Nicosia, *The Third Reich & the Palestine Question*, p. 85-86. Voir également Gensicke, *Der Mufti von Jerusalem*, p. 45-46.

٤٥٦- ورد في عبد الغني، ألمانيا النازية وفلسطين، ص ٢٠٢.

٤٥٧- ورد في عبّاسي، العلاقات الصهيونية النازية، ص ٧٦.

458- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 194.

459- *Ibid.*, p. 213.

٤٦٠- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ٢٠٥.

٤٦١- الشقيري، أربعون عامًا، ص ١٥٩.

462- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 228-230.

463- Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 29-33.

464- *Ibid.*, p. 34.

465- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 233-234.

466- Louis Denisty, *Le Grand Mufti et le nationalisme palestinien. Hajj Amin al-Husayni, la France et la Grande-Bretagne face à la révolte arabe de 1936-1939*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 42.

467- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 236-237.

٤٦٨- الحوت، القيادات، ص ٣٨٢.

٤٦٩- المصدر السابق، ص ٣٩٧.

٤٧٠- ورد في المصدر السابق.

٤٧١- زعيتر، يوميات أكرم زعيتر، ص ٥٩٦.

472- Porath, *The Palestinian Arab National Movement*, p. 290-291.

473- *Ibid.*, p. 291-292.

474- Mattar, *The Mufti of Jerusalem*, p. 116.

475- *Ibid.*, p. 123-124.

٤٧٦- محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ – ١٩٤٨ (الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٨) ص ٤٨٤.

٤٧٧- انظر في هذا الموضوع Kimmerling et Migdal, *The Palestinian People*, p. 124

478- Khadduri, *Independent Iraq*, p. 224.

479- « Fetwà di Amin el-Husseini per la guerra santa del maggio », *Oriente Moderno*, Année XXI, janvier-décembre 1941, p. 552-553 (p. 552).

480- Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 252-253.

481- *Ibid.*, p. 254.

482- Antonio J. Muñoz, *Lions of the Desert: Arab Volunteers in the German Army 1941-1945*, 2ème éd., Axis Europa, New York, s.d., p. 28. Munõz signe des articles, par ailleurs, avec l'acronyme U.S.M.C. indiquant qu'il a appartenu ou appartient au corps des Marines.

483- Carlos Caballero Jurado, *La espada del Islam. Voluntarios árabes en la Wehrmacht*, 2ème éd., García Híspan, Granada, 1999, p. 209.

الرقم محل خلاف بين المؤرخين الإسبان. ووفقًا لـ

Gustau Nerín (*La guerra que vino de África*, Crítica, Barcelona, 2005, p. 171-172),

فإن التقديرات الأجدر بالثقة تتراوح بين ٦٢,٠٠٠ و ٨٧,٠٠٠.

484- *Ibid.*, p. 129.

485- Belkacem Recham, « Les militaires nord-africains pendant la Seconde Guerre mondiale », Colloque *Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne*, 20-22 juin 2006, Lyon, ENS LSH, 2007 – sur Internet :

http://colloque-algerie.ens- lsh.fr/communication.php3?id_article=262

Voir aussi du même auteur :

http://www.ldh-toulon.net/spip.php?article525

486- Voir Höpp, « In the Shadow of the Moon: Arab Inmates in Nazi Concentration Camps », in Schwanitz, éd., *Germany and the Middle East*, p. 216-240, ainsi que l'état ultime de la recherche de Höpp, « Der verdrängte Diskurs. Arabische Opfer des Nationalsozialismus », in Höpp, Wien, et Wildangel, éd., *Blind für die Geschichte?*, p. 215-268.

وقد تُرجمت أعمال هوب عن ضحايا النازية العرب ونُشرت بالعربية تحت عنوان **العرب في المحرقة النازية: ضحايا منسيون ؟**، دار الأمواج، دمشق، ٢٠٠٦.

487- Voir Firpo Carr, *Germany's Black Holocaust, 1890-1945*, Morris, Kearney (NE), 2003

وفيما يتعلق بالضحايا المنسيين المنتمين إلى عموم العالم الثالث، انظر أيضًا:

Rheinisches JournalistInnenbüro, *« Unsere Opfer zählen nicht ». Die Dritte Welt im Zweiten Weltkrieg*, Assoziation A, Hambourg, 2005.

488- Höpp, « Der verdrängte Diskurs », p. 246.

489- À leur sujet, voir de Höpp également, « Salud wa Salam. Araber im Spanischen Bürgerkrieg », *Inamo*, n° 33, printemps 2003, p. 53-55.

490- Höpp, « In the Shadow of the Moon », p. 216.

491- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 233.

492- *Ibid.*, p. 235.

493- Stephen Schwartz, « The Jews, the Serbs, and the Truth », FrontPageMagazine.com, 21 mars 2005 – sur Internet:

http://www.frontpagemag.com/Articles/Read.aspx?GUID=B7E86308-CEC1-4CCA-8D1A-655FF9563F2F

Sur la Division Handschar, voir aussi Marko Attila Hoare, *The History of Bosnia: From the Middle Ages to the Present Day*, Saqi, Londres, 2007, en particulier le ch. 5, « The Bosnian Revolution, 1941-5 », p. 249-308.

٤٩٤- العمر، مُحَرِّر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ص ١٢٩ – ١٤٠. في عــام ١٩٩٩، كان عبد الكريم العمر، الذي كان قد عمل مع الحسيني، ما زال يصف نفسه بــ«أمين ســر المكتب التنفيذي» للهيئة العربية العليا لفلسطين، التي أعيد تنظيمها، بعد موت المفتي، تحــت قيادة ابنه بتوصية من الملك السعودي فيصل.

٤٩٥- المصدر السابق، ص ص ١٤٠ – ١٤١.

٤٩٦- المصدر السابق، ٢٤٠.

497- Schwartz, « The Jews, the Serbs, and the Truth ».

٤٩٨- العمر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ١٤٢.

Sur le centre de formation de Dresde, voir Titus Lenk, « Die SS-Mullah-Schule und die Arbeitsgemeinschaft Turkestan in Dresden », 25 novembre 2006 – sur Internet :

http://zukunft-braucht-erinnerung.de/zweiter-weltkrieg/ueberfall-auf-die-sowjetunion/611.html

٤٩٩- العمر، محّرر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ١٠١.

٥٠٠- المصدر السابق، ص ١١٨.

501- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 107-112 et 134-141 (textes originaux et traductions).

٥٠٢- العمر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ص ١١٩ – ١٢٠.

٥٠٣- المصدر السابق، ص ١٢٨.

٥٠٤- المصدر السابق، ص ص ١٩٦ – ١٩٧.

٥٠٥- المصدر السابق، ص ١٩٧.

٥٠٦- المصدر السابق، ص ١٧٠.

507- Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, 3ème éd., Yale University Press, New Haven (CT), 2003, vol. III, p. 1301-1321

508- Voir « Jewish Population of Europe in 1933 » sur Internet :

http://www.ushmm.org/wlc/article.php?lang=en&ModuleId=10005161.

٥٠٩- المصدر السابق، ص ص ١٢٦ – ١٢٧.

٥١٠- المصدر السابق، ص ص ١٢٧، ١٦٢.

٥١١- المصدر السابق، ص ١٩٢ – ١٩٤.

512- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 179-181.

513- *Ibid.*, p. 182.

٥١٤- العمر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ١٩٥.

٥١٥- المصدر السابق، ص ١٩٤.

516- Edgar Ansel Mowrer, « Official Documents Convict Mufti of Complicity in 6,000,000 Murders », *New York Post*, 13 juin 1946.

517- Maurice Pearlman, *Mufti of Jerusalem: The Story of Haj Amin El Husseini*, Victor Gollancz, Londres, 1947, p. 74.

518- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 192.

٥١٩- العمر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ١٦٤

٥٢٠- المصدر السابق، ص ١٦٥.

521- Anthony De Luca omet de relever l'inconsistance des explications du Mufti lorsqu'il souligne, à juste titre, que celui-ci alla bien au-delà d'une simple collaboration opportuniste, dans « 'Der Grossmufti' in Berlin: The Politics of Collaboration », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, n° 1, Février 1979, p. 125-138.

522- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 93-97.

523- Voir Conrad Black, *Franklin Delano Roosevelt: Champion of Freedom*, Public Affairs, New York, 2003, p. 4.

524- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 96-97.

525- *Ibid.*, p. 147-148.

526- Voir Hirszowicz, *The Third Reich and the Arab East*, p. 263 et 315.

527- Voir à ce sujet l'ouvrage monumental de Milan Hauner, *India in Axis Strategy: Germany, Japan, and Indian Nationalists in the Second World War*, Klett-Cota, Stuttgart, 1981. Cet ouvrage devrait faire partie des références de tout travail historique sur les rapports germano-arabes sous le nazisme.

528- Höpp, éd., *Mufti-Papiere*, p. 192-193, 196-197.

٥٢٩- سماحة السيد محمد أمين الحسيني، **حقائق عن قضية فلسطين**، الطبعة الثانية (القاهرة: مكتب الهيئة العربية العليا لفلسطين، ١٩٥٦)، ص ٢٨.

٥٣٠- العمر، **مذكرات الحاج أمين الحسيني**، خاصة ص ص ١٥٥ – ١٧٠.

Le résumé en quelques lignes que fait Zvi Elpeleg des propos antisémites d'Amin al-Husseini (*The Grand Mufti*, p. 71) – en citant la traduction hébraïque des Mémoires du Mufti plutôt que l'original arabe – en donne une très faible idée.

٥٣١- العمر، **مذكرات الحاج أمين الحسيني**، ص ٢١٧.

٥٣٢- **المصدر السابق**، ص ١٦١.

٥٣٣- قاسمية، **فلسطين في مذكرات القاوقجي**، ص ١٢٩.

٥٣٤- الحوت، **القيادات**، ص ٤٧٩.

٥٣٥- **المصدر السابق**، ص ص ٤٦٠ – ٤٦٢.

٥٣٦- **المصدر السابق**، ص ٤٦٥.

٥٣٧- يعيد المفتي نشر رسالته إلى الوزراء العرب في مذكراته ؛ العمر، **مذكرات الحاج أمين الحسيني**، ص ص ٣١٢ – ٣١٥.

538- Ad Hoc Committee on Palestine, Press Release, United Nations, New York, 18 octobre 1947 – sur Internet:

http://domino.un.org/unispal.nsf/fd807e46661e3689852570d00069e918/ff894bc0a67066ad85256935006dc65f/$FILE/gapal21.pdf

539- Abou Iyad, *Palestinien sans patrie. Entretiens avec Éric Rouleau*, Fayolle, Paris, 1978, p. 213.

540- *Ibid.*, p. 214.

541- Arno Mayer, *Plowshares into Swords: From Zionism to Israel*, Verso, Londres, 2008, p. 217.

542- Propos recueilli en 1955 par Jean Lacouture et cité dans son *Nasser*, Seuil, Paris, 1971, p. 243.

543- Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, Pantheon, New York, 1987, p. 58.

544- Voir Shlaim, *Collusion across the Jordan*, et Zvi Elpeleg, « Why Was 'Independent Palestine' Never Created in 1948? », *The Jerusalem Quarterly*, n°50, printemps 1989, p. 3-22.

545- Assemblée générale des Nations Unies, « Suite de la discussion sur le rapport intérimaire du Médiateur des Nations Unies pour la Palestine », Paris, 22 novembre 1948, p. 704 – sur Internet :

http://domino.un.org/pdfs/AC1SR207.pdf

٥٤٦- الحسيني، حقائق عن قضية فلسطين، ص ١١٧.

٥٤٧- العمر، مذكرات الحاج أمين الحسيني، ص ص ٢٢٢ – ٢٢٣.

548- Elpeleg, *The Grand Mufti*, p. 165.

549- *Ibid.*

550- Sur le rapport des Frères musulmans à la Palestine jusqu'à la Nakba, l'ouvrage de référence est celui de Abd Al-Fattah El-Awaisi, *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, Tauris Academic Studies, Londres, 1998.

انظر أيضا صالح، التيار الإسلامي في فلسطين، ص ص ٤٣٣ – ٤٥١، و

Gershoni, « The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine, 1936-39 », *Middle Eastern Studies*, vol. 22, n° 3, 1986, p. 367-397. Tous trois soulignent la concordance des vues et la collaboration étroite entre les Frères et le Mufti.

551- Awaisi, *The Muslim Brothers and the Palestine Question*, p. 153.

552- *Ibid.*, p. 154.

553- *Ibid.*, p. 162-163.

554- *Ibid.*, p. 155.

555- *Ibid.*, p. 6-8.

556- *Ibid.*, p. 8.

557- *Ibid.*, p. 18.

٥٥٨- حسن البنّا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا (بلا مكان: دار الحضارة الإسلامية، بلا تاريخ)، ص ٢٦٣.

559- Awaisi, *The Muslim Brothers and the Palestine Question*, p. 189.

٥٦٠- عبده دسوقي، «الفقيد المجاهد الحاج محمد أمين الحسيني مفتي فلسطين»، متاح على الإنترنت:

http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ArtID=21830&SecID=0

561- Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, p. 1152-1153.

562- C'est ce que souligne également Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem*, p. 107.

563- Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York, 1994, p. 10. Voir aussi Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 100-102.

564- Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 13.

565- Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Owl Books, New York, 2000, p. 425.

566- Israel Gutman, éd. en chef, *Encyclopedia of the Holocaust*, vol. 1-4, Macmillan, New York, 1990.

567- Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston, 1999, p. 158.

568- *Ibid.*, p. 157.

569- Meir Litvak et Esther Webman, *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*, Hurst & Co, Londres, 2009, p. 297-298.

570- *Ibid.*, p. 298.

571- Voir le site du Palestinian American Research Center (PARC) sur Internet :

http://parc-us-pal.org/

572- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 300.

573- Abou Iyad, *Palestinien sans patrie*, p. 62.

574- *Ibid.*, p. 63-64.

575- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 300 (je souligne).

576- *Ibid.*, p. 303.

٥٧٧- الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، ملامح تطور النضال الفلسـطيني، بلا مكان، بلا تاريخ (نحو ١٩٦٩)، ص ص ٢٢ -٢٣.

578- Zertal, *Israel's Holocaust*, p. 174-176.

579- David Dalin et John Rothmann, *Icon of Evil. Hitler's Mufti and the Rise of Radical Islam*, Random House, New York, 2008.

580- *Ibid.*, p. 141-142.

581- *Ibid.*, Preface.

582- *Ibid.*, p. 6 et 47.

583- *Ibid.*, p. 35.

584- *Ibid.*, p. 38.

585- *Ibid.*, p. 40.

586- *Ibid.*, p. 42.

587- Segev, « Courting Hitler », *New York Times*, 28 septembre 2008.

588- Matthias Küntzel, *Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*, Telos, New York, 2007.

589- *Ibid.*, p. xxiv.

590- *Ibid.*, p. xxv.

591- Jeffrey Goldberg, « Seeds of Hate », *New York Times*, 6 janvier 2008.

592- Chuck Morse, *The Nazi Connection to Islamic Terrorism: Adolf Hitler and Haj Amin al-Husseini*, iUniverse, Lincoln (NE), 2003.

593- *Ibid.*, p. xi.

594- Klaus-Michael Mallmann et Martin Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina*, WBG, Darmstadt, 2006.

595- Wildangel, *Zwischen Achse und* Mandatsmacht, p. 344.

596- Mallmann et Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz*, p. 250.

597- « Rashîd □Alî al-Gaylânî », *Encyclopaedia Britannica* – sur Internet :

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/491697/Rashid-Ali-al-Gaylani

598- Mallmann et Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz*, p. 26 et 34.

599- *Ibid.*, p. 160.

600- *Ibid.*, p. 258.

601- Nicosia, recension de Mallmann et Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz*, dans *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 22, n° 1, printemps 2008, p. 125-128 (p. 127).

602- *Ibid*

III . زمن النكبة (من ١٩٤٨ إلى الآن)

المواقف العربية من اليهود ومن المحرقة من ١٩٤٨ إلى الآن

كما يعلم كل مهتم بالتاريخ العربي المعاصر، أدت نكبة ١٩٤٨ إلى تفاعل سلاسل من التحولات السياسية في الشرق الأوسط دشنت ديالكتيكا تاريخيًا تشكلت بنيته أساسًا حول المراحل الرئيسية للنزاع الإسرائيلي – العربي والإسرائيلي – الفلسطيني. وفيما سبق، قمنا بدراسة تزامنية للتيارات الإيديولوجية الرئيسية في السياسة العربية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. أمَّا الصفحات التالية، بالمقابل، فهي منظمة تنظيمًا زمنيًا، فهي تركز بشكل حصري، أو حصري تقريبًا، على التيار الإيديولوجي الخاص الذي سيطر على كل حقبة رئيسية.

والنظرات التي نلقيها أدناه هي في آن واحد أقل استفاضة وأقل تفصيلاً من النظرات التي ألقيناها في القسم السابق من هذا الكتاب. ولهذا عدة أسباب. فبادئ ذي بدء، وكما أوضحنا في المقدمة، يتمثل موضوعنا الرئيسي في علاقة العرب التاريخية بالمحرقة الفعلية في الزمن الذي حدثت فيه، وليس علاقتهم الحالية بذكراها التاريخية. والحال أن الأسس الإيديولوجية لمختلف التيارات الإيديولوجية – أساس مواقفها المختلفة من المحرقة– قد أُرسيت أساسًا في الحقبة الممتدة من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. ومن نواح كثيرة، كانت التطورات اللاحقة مجرد امتدادات للاتجاهات التي وصفناها في الصفحات السابقة ؛ وفي بعض الحالات، نشأت هذه التطورات اللاحقة عن تلاقٍ بين التيارات.

ثم إن المواقف العربية من النازية في الثلاثينيات والأربعينيات قد لقيت بالفعل اهتمامًا كبيرًا، لأهداف سجالية ودعائية عادةً، كما حاولنا توضيح ذلك. والنتيجة أنه قد تراكمت، فيما يتصل بهذه المواقف، كتلة ملحوظة من الحقائق المضادة التي تلوي الواقع في اتجاه أو آخر، بما يتطلب تناولاً شاملاً للنظر فيها وتفنيدها كلها. ولنردف أن دراسة للعقود الستة منذ عام ١٩٤٨، إن كان لها أن تكون مستفيضة

وتفصيلية كدراسة العقدين السابقين لعام ١٩٤٨، من شأنها أن تتطلب أكثر من مجلد واحد وقد تكون قليلة الأهمية إذا اقتصرت على المواقف من مسألة المحرقة وحدها.

ومما لا يدعو إلى الدهشة أن الكتابات الإسرائيلية عن المواقف العربية من المحرقة في الفترة التالية لقيام دولة إسرائيل كتابات سجالية. والكتاب الأحدث والأضخم عن المواقف العربية من المحرقة بعد الحرب، كتاب مينير ليتفاك وإستير ويبمان الذي التقينا به أعلاه، ليس استثناءً للقاعدة بأي حال، وذلك بصرف النظر عن حقيقة أن كاتبيه، المرتبطين بمركز موشيه دايان للدراسات شرق الأوسطية والأفريقية بجامعة تل أبيب، يعلنان أنهما «حاولا التمسك، قدر الإمكان، بمقاربة مجردة من الأهواء»(١).

والحال أن الجنرال يهوشافاط هاركابي، السلف الأشهر لليتفاك وويبمان في مشروع تبويب المواقف العربية، قد مات في عام ١٩٩٤. وهاركابي، الذي دَرَسَ العربية وصار واحدًا من الخبراء الإسرائيليين البارزين في شئون العالم العربي، كان على رأس أمان، جهاز استخبارات الجيش الإسرائيلي، بين عامي ١٩٥٥ و١٩٥٩، قبل أن يطوي أشرطته العسكرية ليتولى منصبًا أكاديميًّا عند انتهاء خدمته العسكرية. وخلافًا لكتاب ليتفاك وويبمان، فإن كتابه، الذي بدأ عمره كأطروحة لنيل درجة الدكتوراه جرى إنجازها عشية حرب يونيو/ حزيران ١٩٦٧، لم يكن عن التلقي العربي للمحرقة بصفتها هذه، بل استعرض المواقف العربية حيال إسرائيل بوجه عام(٢).

وكان هاركابي نزيهًا بما يكفي لكي يعترف بالمشكلة الكامنة في أي تقييم للمواقف العربية يقوم به إسرائيلي مثله (سوف يكون من الأدق أن نقول يقوم به صهيوني، إلاَّ إذا افترضنا أن كل مواطن إسرائيلي هو تلقائيًا مؤيد للصهيونية). وهو يطرح المشكلة بشكل جد مباشر في مقدمته: «كيف يمكن لإسرائيلي أن يكون موضوعيًّا، في حين أنه ليس عديم المبالاة بالموضوع أو بنتائج بحثه، فهو نفسه مُشَبَّعٌ بذكريات ومشاعر مرتبطة بالنزاع ؟»(٣). وكان هاركابي حساسًا حساسية خاصة للاتجاه إلى تطبيق معيار مزدوج، رؤية القذى في عين جاره، مع تجاهل الخشبة في عينه هو: «كان عليَّ أن أشتبه بأنني مستنفرٌ في نقد الموقف العربي

ومتحرق إلى اكتشاف مثالبه ودوافعه المستترة ووجوه ضعفه، مع فقداني للحساسية، من الجهة الأخرى، عند النظر في الموقف الصهيوني والإسرائيلي. وقد أرقتني هذه المشكلات كثيرًا»[٤]. وقد أقلقته هذه المشكلات إلى درجة أنه شعر بالحاجة إلى تضمين كتابه ملحقًا عن «مشكلة الذاتية»[٥]. وهنا يتابع نظره في نفسه ويواصل التعبير عن شكوكه:

بما أنني أنتمي إلى الجانب الإسرائيلي، فإنني مُعَرَّضٌ لأن أكون صارمًا مع العرب وليِّنًا مع اليهود.

وبما أن مجئ اليهود هو الذي أثار النزاع، فإنني قد أنزع إلى صرف انتباهي عن بداياته لكي أركز على رد الفعل العربي.

ووعيًا بأننا سبب النزاع قد يقودنا إلى الإمساك فرحين بأي عيوب في الموقف العربي: معاداة السامية، الوحشية، العمى والتشويه[٦].

ومع أننا لا نرغب هنا في التشكيك في نزاهة هاركابي، فإن كتابه إنما يُخَلِّفُ لدى القارئ مع ذلك انطباعًا قويًّا بأنه لا يطرح مثل هذه الشكوك إلاَّ لأجل تأكيد «موضوعية» مقاربته، وذلك بالقدر نفسه الذي لم يكن به شك ديكارت في نهاية المطاف سوى حيلة منطقية للبرهنة على وجوده هو – وهو وجود لم يكن قد شك فيه بالفعل قط. وعلى الرغم من زعم هاركابي أنه اجتهد في «أن يعلِّم نفسه التماثل»[٧]، فإن كتابه إنما يندرج بشكلٍ جد واضح في منطق حربٍ بوصفه امتدادًا لعمله العسكري – في بلد تُعَدُّ فيه الحدود بين ما هو عسكري وما هو أكاديمي (أو، أيضًا، ما هو سياسي) أكثر الحدود نفاذية في العالم بأسره. على أن نزاهة مساءلة هاركابي لنفسه سوف تتأكد بعد ذلك ببضع سنوات، خاصة عندما نشر، في عام ١٩٨٦، كتابًا آخر دعا إلى تسوية سلمية مستندة إلى حوار مع منظمة التحرير الفلسطينية وإلى الانسحاب من الأراضي التي كانت إسرائيل قد احتلتها في عام ١٩٦٧[٨].

والحال أن هاركابي كان لا يزال يسعى، في الكتاب الذي كتبه قبل حرب الأيام الستة، إلى إقناع نفسه بأن السلام مع العرب مستحيل، كما يؤكد ذلك في تذييله للكتاب في عام ١٩٧٠. فهنا، مع أنه يزعم أنه لم يصور «الموقف العربي»

على أنه غير قابل للتغير، يؤكد مع ذلك أنه لم يتغير، في الواقع[٩]. والحال أن القيود الحادة على «التماثل» الذي يزعم أنه يشعر به لا تظهر في أي مكان بشكل أوضح مما في تصوره للعرب الذي يجد له انعكاسًا في الكتاب. فمع أن الكتاب يقوم بشكل متقطع بإجراء التمييزات التي لا غنى عنها بين مختلف عائلات الفكر في العالم العربي (مع استبعاده الحركة الشيوعية، بشكل متعسف، من النظر)، ويحاول صون الموضوعية التي تشترطها المعايير الأكاديمية، إلاَّ أنه يقدم لنا، في نهاية المطاف، خلطةً تعسفية من المواقف العربية.

وبالفعل، فعلى الرغم من صيغة التعدد في العنوان الإنجليزي للكتاب، والذي قد يقود المرء إلى تصور أن هاركابي يدرس «المواقف العربية» في كل تنوعها، نجد أن صيغة المفرد تسيطر بلا منازع في النص نفسه – و، أيضًا، في العنوان العبري الأصلي للأطروحة التي نُشرت في تل أبيب في عام ١٩٨٨[×]. ويطرح هاركابي نفسه السؤال التالي في مقدمة الكتاب: «كيف يمكن تلخيص موقف [بصيغة المفرد] جماعة سكانية بهذه الدرجة من الاتساع والتباين ؟ ». وإجابته هي ببساطةٍ أن السبيل إلى عمل ذلك هو التركيز «على أولئك الذين يستحدثون الإيديولوچية ويصوغونها ويعبرون عنها، أي الذين يقيمون الرابطة بين الموقف السياسي والموقف العام»[١٠].

والإجابة التي يقدمها هاركابي هنا تكفي لبيان أن مقصد سؤاله لم يكن: **كيف يُعقل**، في المطلق، القيام بتلخيصٍ، في صيغة المفرد، لموقف جماعة سكانية بهذه الدرجة من الاتساع والتنوع، حتى لو قَصَرَ المرءُ انتباهه على «نخبتـ»ـها (وهذا استخدام آخر لصيغة المفرد تمكن منازعته منازعة هائلة). بل كان السؤال: **كيف يتعين على المرء التصرف – تقانيًا– لبلوغ هذا الهدف**، المفترضة جدواه ضمنيًا دون مناقشة لها.

وهذه النقيصة الإبستيمولوچية الأساسية تحكم بنية كتاب هاركابي نفسها. فهو ليس دراسة للمواقف المختلفة – مواقف مختلف الاتجاهات الإيديولوچية بين العرب– حيال موضوعات مختلفة، بل هو، بالأحرى، دراسة لمختلف «العناصر المفاهيمية» الماثلة في «الإيديولوچية العربية». أي أن هاركابي يتصرف وكأن هذه

(×) عمدة هاعربيم بسخسوخ – عرب [موقف العرب في النزاع الإسرائيلي – العربي].

العناصر قوالب بناء كثيرة جدًا تجتمع لتعطينا «موقفًا» واحدًا لا سواه – وذلك بصرف النظر عن طابعها الأكثر من عديم التجانس، بل والمتناقض تناقضًا صارخًا. فالواقع، كما يوضح هاركابي في الفصل المكرَّس في الكتاب للانتقال «من الإيديولوچية إلى الموقف»[١١]، أن العرب يفرزون «موقفًا» بالطريقة التي يفرز بها المسيو چوردان النثر عندما يتكلم: دون إدراك ذلك. وهكذا فإن مسلَّمة أخرى من المسلَّمات المميزة للكتاب إنما تصبح شبه معلَنة: إن «الموقف العربي» هو نفسه نسيج من التناقضات، وذلك بقدر ما أن غياب التماسك (ناهيك عن اللاعقلانية) هو، في العالم العربي، سلعة معروضة عرضًا وافرًا. وإليكم كيف يضع هاركابي المسألة:

ليست هناك حاجة لأن تكون كل هذه العناصر المفاهيمية ماثلة في موقف أي زعيم أو إيديولوچي بذاته. فكل واحد يمكنه أن يختار من الرؤية ما يناسبه وما يناسب شخصيته من أجزاء وأن يتوقف كما يشاء دون الخوض في جميع فروعها وتشعباتها. ليست هناك حاجة للشمول شمولاً مطلقًا في تبني كل تفصيل من تفاصيل الرؤية، حتى وإن كان مثل هذا الانعدام للشمول يبدو انعدامًا للتماسك[١٢].

والأرجح أنه ردًا على الانتقادات المحتَّمة لتصويره جد الاختزالي، لكي لا نقول ما هو أكثر من ذلك، لـ«الموقف العربي» المزعوم، قام هاركابي، في طبعة كتابه الثانية الصادرة في عام ١٩٧٦، بتضمين قسم إضافي عنوانه «ثلاثة مفاهيم للاستراتيچية العربية»[١٣]. والمقصود هنا، منذ السطر الأول نفسه، المواقف العربية، بصيغة التعدد. على أن الهدف الحقيقي لهاركابي، هنا ثانيةً، هو تحذير مواطنيه من جميع الأوهام فيما يتعلق بالمدرسة المعتدلة بين العرب، المدرسة التي تدعو إلى حل سياسي للنزاع مع إسرائيل. فهو يؤكد أن موقف هذه المدرسة مطابق، بشكل أساسي، لموقف المدرسة التي تسعى إلى القضاء على إسرائيل عبر جمع بين الضغط العسكري والتآكل الداخلي[×]. وأنور السادات أحد مُستهدَفيه المعلَنين هنا. وهكذا برهن هاركابي على أنه كان أكثر ارتيابًا بكثير في العرب من

(×) بعد عشر سنوات من ذلك، بدا أن هاركابي يقدم دحضًا لدعاويه هو السابقة: «إن الجدل الذي لا يتوقف بين الجذريين والمعتدلين العرب هو أفضل دليل لفهم المواقف العربية، وتبرهن حدة اللغة التي يجري التعبير بها عن هذا الجدل على أن الخلاف لا يدور حول تفاصيل تافهة. إن وجود الجدل بحد ذاته إنما يُبطل المفهوم، واسع الانتشار في الدوائر الإسرائيلية، القائل بأن جميع العرب يتقاسمون هدفًا مشتركًا – هو القضاء على إسرائيل – وبأن أي خلافات بينهم هي مجرد خلافات تاكتيكية»[١٤].

مناحم بيجن، الذي استقبل الرئيس المصري في إسرائيل بعد عام من ذلك، في عام ١٩٧٧، قبل عقد معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية معه في عام ١٩٧٩.

والحال أن النقد الأكثر منهجية للمواقف التي اتخذها هاركابي قبل تحوله إلى حمامة قد قام به خبير إسرائيلي آخر في الشئون العربية، وهو أكاديمي ذو خلفية عراقية، هو نسيم رجوان، الباحث بمعهد ترومان بالجامعة العبرية بالقدس وأحد أبرع المتخصصين الإسرائيليين في شئون العالم العربي وثقافته[١٥]. ففي خلافه الأساسي مع هاركابي لإسهامه الحاسم في صوغ فكرة «انبثاق ونمو مركز جديد [عربي] لمعاداة السامية، يَخلُفُ وبشكل ما يتفوق على المركز الأوروبي القديم»[١٦]، كرَّرَ رجوان النقد الموجَّه عادة إلى الرئيس السابق لجهاز الاستخبارات العسكرية الإسرائيلية على «خطئه المحوري»: «أنه يختار الحديث عن ' موقف ' عربي جماعي واحد في حين أن من الواضح تمامًا أن مثل هذا الموقف الموحَّد لم يوجد قط في الواقع»[١٧].

وبعد أكثر من أربعين سنة من كتاب هاركابي، من شأن الرصد الإسرائيلي للمواقف العربية أن يبدو أنه لم يحرز تقدمًا ملحوظًا، إلاَّ، ربما، في اتجاه تفاقم للاتجاهات التي شجبها رجوان. وأفضل توضيح لذلك هو كتاب ليتفاك وويبمان، لاسيما أنه أول كتاب، يضاهي أطروحة هاركابي، يظهر منذ إتمام الأطروحة في عام ١٩٦٧. ويبدو أن الكاتبين يعتقدان أن سلفهما قد قلل من شأن المعاداة العربية للسامية، هذا إذا ما حكمنا على الأمور استنادًا إلى ما أعلنه ليتفاك في عام ٢٠٠٣ بمناسبة مؤتمر في مركز الشئون العامة بالقدس:

لقد رأى هاركابي أن المعاداة العربية للسامية نتيجةٌ للنزاع الفلسطيني وأن من شأن المعاداة العربية للسامية أن تضعف لو أمكن التوصل إلى حل سياسي لهذا النزاع. وربما كان ذلك صحيحًا قبل ٣٠ سنة. فمعاداة السامية قد أصبحت اليوم جزءًا لا يتجزأ من الخطاب الفكري والثقافي للعالم العربي. ومعظم المجتمع العربي يصدقها ومن الأصعب بكثير اقتلاعها مما كانت عليه الحال قبل ٣٠ أو ٤٠ سنة خلت[١٨].

وتتضح المشكلات منذ مقدمة ليتفاك وويبمان. ففي هذه المقدمة نجد، مثلاً، جملة كهذه: «إن المثقفين العرب أنفسهم الذين هاجموا النازية لم يعترفوا بالإبادة

النازية لليهود أو لم يقوموا بشجبها، فهم يتهمون الصهيونية، في استخفاف، باستخدام المحرقة أو اختلاقها كوسيلة للابتزاز المالي والنفسي»[١٩]. وهذه الجملة، بحد ذاتها، تتضمن مشكلتين خطيرتين. فأولاً، لا يعدو القول بأنه لم يكن هناك مثقفون عرب معادون للنازية شجبوا إبادة اليهود أن يكون قولاً لكذبة فاحشة. وثانيًا، يقترف الكاتبان وزر الخلط التشهيري عندما يخلطون البلهاء الذين يرون أن الصهيونية «اختلقت» المحرقة بالأشخاص – الذين تتجاوز أعدادهم بكثير أعداد المثقفين وحدهم، بما أن المسألة واضحة- الذين يرون، على أساس شواهد جد راسخة يستشهد بها أيضًا عدد لا حصر له من المثقفين اليهود بل والإسرائيليين ممن هم فوق كل شبهة إنكار للمحرقة، أن دولة إسرائيل قد استغلت المحرقة، ومازالت تستغلها، لأغراض الابتزاز المالي و/ أو السياسي.

وكما يتحدث هاركابي عن مقاربات متنوعة، يتحدث ليتڤاك وويبمان أيضًا عن مجموعة متنوعة من المواقف العربية. وفي حالة هاركابي، يفعل الرجل ذلك لكي يشير إلى أن هذه المقاربات قد تلاقت في «موقف» واحد وحيد. أمَّا ليتڤاك وويبمان فهما يجعلان المواقف العربية تتلاقى في «خطاب» واحد وحيد: «وبالتالي، فقد شهدنا تطور خطاب عربي عن المحرقة يستوعب مختلف المواقف التي تستلهم جزئيًا المواقف في الغرب، وهي مواقف تتراوح عبر طيف بين تبرير وإنكار وإسقاط الصور النازية على الصهيونية وإسرائيل، اللتين جرى تحويلهما بذلك من ضحيتين إلى مذنبتين»[٢٠] [×]. ويوضح كاتبانا أن هذا «الخطاب العربي بشأن المحرقة» «جزء من خطاب أوسع معاد للصهيونية ومعاد للسامية تطور كجزء لا يتجزأ من النزاع العربي – الإسرائيلي»[٢١]. وكما مع هاركابي، فإن فبركة ليتڤاك وويبمان، المنطلقة من عناصر متباينة بل ومتناقضة، عن «خطاب عربي» مزعوم «بشأن المحرقة»، إنما تنبني ضمنيًا على افتراض أن عدم التماسك يكمن في الخطاب العربي نفسه، لا في شطحات تصوراتهما:

يمكننا الزعم بأن الخطاب العربي لم يتطور ليصبح مروية متماسكة واحدة. ومن الأنسب بالأحرى الحديث عن خزانٍ وقائمة مرجعياتٍ وحجج وصور مبعثرة ومتداخلة في

(×) دعونا نلحظ أن اليهود تجري مماهاتهم هنا ضمنيًا بالصهيونية وإسرائيل ؛ فلو لم تكن تجري مماهاتهم بهما، فسوف يكون من العبث، ببساطة تامة، القول بأن الصهيونية وإسرائيل كانتا ضحيتين للنازية.

أدبيات واسعة عن النزاع والصهيونية واليهودية والحرب العالمية الثانية والمواقف العربية من ألمانيا النازية والحزب الاشتراكي القومي. وهذا الخزان لا يمثل اتجاهًا فكريًّا بذاته، بل هو يخدم بالأحرى الإسلاميين والقوميين واليساريين الذين يستمدون عناصر منه بشكل شبه عشوائي ويدمجونها في خطابهم(٢٢).

والحال أن الفصول السابقة من هذا الكتاب، والتي نظرنا فيها في المواقف المختلفة لكل تيار من التيارات الإيديولوجية الرئيسية الأربعة التي ظهرت في العالم العربي في فترة ما بين الحربين العالميتين، إنما تكفي لبيان مدى فظاعة ادعاء الكشف ، عبر أخذ ثلاثة من هذه التيارات كنقطة انطلاق، عن «خطاب عربي» واحد – حيث إن التيار الرابع، تيار التغريبيين الليبراليين، قد جرى استبعاده بالجملة الأخيرة التي أسلفنا اقتباسها. ثم ما الدافع وراء هذا الاستبعاد ؟ هل قرر الكاتبان أن التيار التغريبي لم يكن «عربيًّا» ؟ إن كان الأمر كذلك، فقد كان عليهما أن يفسرا لماذا يعتبران ترجمة عرب آخرين واستنساخهم الهذيانات المعادية للسامية وإنكارات وقوع المحرقة المصنوعة في الغرب «عربيين».

لن يجد القارئ، في الصفحات التالية، تجميعًا للتفاهات التي قيلت أوكتبت أو – وهذا هو الأغلب– تُرجمت لا أكثر في العالم العربي عن المحرقة على مدار العقود الستة الأخيرة، وبمعدلِ نموٌ جد متسارع على مدار السنوات القليلة الماضية. وأنا أترك للآخرين متعة تبويب هذه التفاهات. وأي مهتم بأنطولوجيات من هذا النوع لن يجد مشقة في العثور على ما يريد: فهذه الأنطولوجيات وفيرة وفرة التفاهات التي تقوم بجمعها. وبالإضافة إلى المصادر المطبوعة الكثيرة المتاحة، وأشملها كتاب ليتفاك وويبمان، هناك وفرة من المواقع أو الصفحات على الإنترنت تقدم أساسًا المجموعة نفسها من الاقتباسات التي تشهد على الارتفاع الخطير لنسبة الجهلاء والأغبياء بين من يتحدثون علنًا في العالم العربي – وهو عالم تحكمه، على حسابه، أنظمة تفرز الجهل والغباء.

وعندما يتعلق الأمر بالانغماس المهووس في تبويب التفاهات، فإن الموقع القائد، الموقع بامتياز، هو موقع معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط، ممري، الذي أسسه ويتولى رئاسته ييجال كرمون، الذي كان في أحد الأوقات ضابطًا كبيرًا في

جهاز الاستخبارات نفسه الذي أداره في الماضي يهوشافاط هاركابي. ففي حديث أدلى به كرمون لروثي بلوم ليبوفيتز من الجيروزاليم پوست، أكد الرجل - وادعاؤه لن يشكل مفاجأة لمن قرأ الصفحات السابقة - أن موقعه يكشف «واقع» العالم العربي. وهو ما دفع إلى التوضيح التالي من جانب ليبوفيتز التي كان من الواضح أنها متشككة في واقعية هذا الخطاب عن الواقع:

أمَّا كيف يقوم كرمون - بوصفه كولونيلاً في استخبارات قوات الدفاع الإسرائيلية من عام ١٩٦٨ إلى عام ١٩٨٨ ؛ وبوصفه رئيسًا عاملاً للإدارة المدنية في يهودا والسامرة ومستشارًا لها في الشئون العربية من عام ١٩٧٧ إلى عام ١٩٨٢ ؛ وبوصفه مستشارًا في مجال مكافحة الإرهاب لرئيسي الوزراء إسحق شامير وإسحق رابين من عام ١٩٨٨ إلى عام ١٩٩٣ ؛ وبوصفه مندوبًا إلى مفاوضات السلام الإسرائيلية مع سوريا في مدريد وواشنطون في ١٩٩١ - ١٩٩٩- أقول أمَّا كيف يقوم كرمون بتقديم هذا «الواقع» فإن ذلك إنما يتم عبر رصد المطبوعات والإذاعات والبث التليفزيوني والخطب الدينية العربية. وهذه يقوم بترجمتها - بنفسه وبمساعدة هيئة موظفين واسعة وعلى مستوى عال من التدريب- إلى لغات كثيرة وتوزيعها على الإنترنت. كما أنه يقدم ما يتوصل إليه إلى الكونجرس الأميركي والبرلمانات الأوروبية(٢٣).

ويبلغنا الموقع الإلكتروني للمعهد أن «مقر معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط موجود في واشنطون دي سي وله مكاتب فرعية في لندن وطوكيو وروما وبغداد وشنغهاي والقدس. وتتم ترجمة بحوثه إلى الإنجليزية والألمانية والعبرية والإيطالية والفرنسية والإسبانية والروسية والصينية واليابانية»(٢٤). والواقع أن المعهد هو، بشكل أوضح بكثير من الكتابين اللذين ناقشناهما، جهاز حربي يحكمه منطقُ حرب ؛ فهو إدارة فرعية شبه رسمية تتبع أجهزة الدعاية الإسرائيلية. والمعهد، الذي تأسس في واشنطون في عام ١٩٩٨ لكي «يزود النقاش حول السياسة الأميركية في الشرق الأوسط بالمعلومات»(٢٥)، لا يجد صعوبة بالمرة، بالنظر إلى الإمكانات المهمة الموضوعة تحت تصرفه، في رصد الإعلام العربي والإيراني بهدف اختيار وترجمة وتوزيع سلاسل مثيرة من المقالات المنتقاة من وسائل الإعلام المطبوعة

أو الإنترنت، إلى جانب مقتطفات من البرامج التليفزيونية، وهي غالبًا ما تتضمن كلها أقوالاً غبية تمامًا. فيا للأسف !

وإذا كانت هذه الجرديات والأنطولوجيات المغرضة ذات فائدة على الإطلاق، بعيدًا عن وظيفتها الدعائية ومنطق الحرب المراد بها أن تخدمه، فإن هذه الفائدة إنما تكمن في اتخاذها كمقياس لقياس التقهقر الإيديولوچي والفكري الجاري حاليًا في العالم العربي. وواقع أن مشاريع من هذا النوع، على عكس ادعاءاتها، لا تكشف «الموقف العربي» كما لا تكشف «الخطاب العربي» أو «واقع العالم العربي»، لا يعني أنها تختلق الاقتباسات التي تنشرها على نطاق واسع. فمن المؤكد أنها تُبرز مظاهر التقهقر الذي نشير إليه، مع أنها غالبًا ما تنتزعها من سياقها ؛ فهذه المعروضات المختارة والمجمَّعة والمركَّزة في تيار واحد، إنما تعرض بشكل متعمَّد صورة مشوهة للنتاج الفكري للعالم العربي. ومع ذلك، فما دمنا نأخذ بعين الاعتبار أن هذه المادة يجري استخدامها لأغراض دعائية، وهو ما يدركه الجمهور العربي بالطبع، فإن المشاريع المشار إليها يمكن اعتبارها بمثابة أنظمة إنذار مبكر كثيرة: ماسحات ضوئية تكشف العيوب والآفات في الإعلام العربي.

ولذا، فإنه يجب على العرب، وهذا من المفارقات، أن يعتبروا هذه المشاريع الدعائية صحية، على الرغم من أن ما يصوغها هو منطق حرب إسرائيل ضد العرب – خاصة، الحملة الإيديولوچية الرامية إلى كسب الرأي العام الدولي، بدءًا بالرأي العام في الغرب. فهي صحية ومفيدة بمثل ما أن نشرة إعلامية يخصصها عدوك لرصد مثالبك وعيوبك تعد صحية ومفيدة. والحال أن كل عربي يدرك أن الهذيانات المعادية للسامية أو الإنكارات الغبية لوقوع المحرقة والتي تصدر عن بعض أولئك الناطقين بالعربية، بعيدًا عن أن تلحق ضررًا بالقضية الإسرائيلية، تساعد إسرائيل على انتاج دعاية معادية للعرب، إن كل عربي يدرك ذلك قد اتخذ بالفعل خطوة كبرى في اتجاه استيعاب السبب الأساسي لكون هذه الهذيانات مجرد ما هي عليه: هذيانات.

تمهيد: النكبة في رؤية بنّي موريس – مسار مثقل بالأعراض المرضية

مازالت تَلْزَمُ كتابةُ تاريخ التلقيات الإسرائيلية للنكبة ؛ ومن المؤكد أن هذا ليس موضوعنا هنا. على أن استعراضًا موجزًا للطريقة التي يقوم مؤرخ النكبة الإسرائيلي الرئيسي بتصويرها قد يساعد على إلقاء الضوء على منطق المناظرات الدائرة الآن. فذكرى المحرقة قد أصبحت واحدًا من الرهانات المباشرة لهذه المناظرات، وذلك منذ رفعها إلى مستوى واحدة من الحجج الإسرائيلية الرئيسية المراد بها كسب مساندة الغرب ضد العرب.

ومما لا جدال فيه أن بنّي موريس هو مؤرخ النكبة الإسرائيلي الرئيسي. وقد نال هذه الوضعية قبل وقت طويل من نشر كتابه الأحدث: **١٩٤٨: تاريخ للحرب العربية – الإسرائيلية الأولى**[٢٦]، وهو دراسة مستفيضة فريدة في اتساعها لما جرى اعتباره «حرب استقلال قومي» من جانب طرف و«حرب اغتصاب استعماري» من جانب الطرف الآخر. والحال أن كتاب موريس الرئيسي الأول عما يسميه الفلسطينيون والعرب الاخرون بالنكبة قد ظهر عشية تمكّن كلمةٍ عربيةٍ أخرى، استخدمت كاسمٍ لفصلٍ في التاريخ الفلسطيني، من شقّ طريقها إلى المعجم الدولي: الانتفاضة. لأنه في عام ١٩٨٧، الذي شهدت أسابيعه الأخيرة بدايات الانتفاضة الفلسطينية التي بلغت ذروتها في عام ١٩٨٨، ظهر الكتاب الذي صنع شهرة موريس: **نشأة مشكلة اللاّجئين الفلسطينيين، ١٩٤٨ – ١٩٤٩**[٢٧]. و، مع كتاب سيمحا فلابان عن الفترة التاريخية نفسها، الثاقب والثائر على المألوفات، والذي ظهر في العام نفسه[٢٨]، إنما يشكلان أحد كتابين رائدين يرمزان إلى استهلال ما سوف يُسَمّى في البداية، من جانب موريس نفسه[٢٩]، بـ«تاريخ» إسرائيل «الجديد» أو «الكتابة التاريخية الجديدة» في إسرائيل، قبل أن يوضع تحت عنوان «ما بعد الصهيونية» الأنسب[٣٠].

والحال أن الاتجاه ما بعد الصهيوني كان بالدرجة الأولى والأساسية نتاجًا للصدمة التي سبّبها غزو لبنان في عام ١٩٨٢ للضمير – الضمير النقي- المميِّز

لجيلٍ من إسرائيليين ولدوا بعد تأسيس دولة إسرائيل. فقد كـانوا مُشَـرَّبين، حتـى الغزو، بالخطاب الإيديولوجي التقليدي للمؤسسـة الصـهيونية، خاصـة يسـارها «مستقيم التفكير»، كما كانوا مُشَرَّبين بالمروية الصهيونية التبريريـة عـن قيـام الدولة. فهذه الأسطورة، التي زعمت أن «الدولة اليهودية» قد تأسست منذ انبثاقهـا على أنبل قيم النزعة الإنسانية الفلسفية اليهودية، قد تمزقت أو، بالأحرى، «جـرى تفكيكها»، جَرَّاء التزام تلك الدولة ببرنامج عنفٍ قاتلٍ لم يعد بالإمكان تبريره بادعاء الدفاع المشروع عن النفس أو بذكرى محرقة كان يتعين طرد شبحها مهمـا كـان الثمن. وبعد ستة أعوام من غزو لبنان، تكرر هذا العنف على شكل آخر في القمـع الوحشي للانتفاضة. وكما أكد موريس، فإن «معظم [المؤرخين الجدد] قـد ولـدوا نحو عام ١٩٤٨ وقد شبّوا في إسرائيل أكثر انفتاحًا وتشككًا وانتقادًا لنفسـها مـن إسرائيل ما قبل حرب لبنان التي شب فيها المؤرخون القدامى»[٣١].

وقد أدت كشوف «المؤرخين الجدد» الإسرائيليين إلى تأكيد ما كان المؤرخون الفلسطينيون قد قالوه دومًا عن الطرد الجماعي للسكان العرب من سبعة وثمـانين في المائة من أرض فلسطين نجحت الحركة الصهيونية في الاستيلاء عليها في عام ١٩٤٨ لأجل إقامة دولتها «اليهودية»[٣٢]. والحال أن موريس، مع اعترافـه بهـذا «الترانسفير» – التعبير الملطف المكرَّس في الرطانة الصـهيونية للإشـارة إلـى الطرد– كان لا يزال، في عام ١٩٨٨، يثلم وقع هذا الاعتراف بالتهوين من التعمد الذي كان وراء الطرد. أمَّا الأسطورة الثالثة من أساطير المؤسسةِ الصهيونيةِ، كما تحدث عنها فلاپان وشَجَبَها – الأسطورة التي تذهب إلى أن «نـزوح الفلسـطينيين عن البلد، قبل وبعد قيام دولة إسرائيل على حدٍّ سواء، كان استجابةً لنداء من القيادة العربية يدعو إلى النزوح مؤقتًا، لأجل العودة مع الجيوش العربية الظـافرة. وقـد نزحوا على الرغم من جهود القيادة اليهودية لإقناعهم بالبقاء. والواقع أن النزوح قد حفزه قادة إسرائيل السياسيون والعسكريون، الذين رأوا أن الاستيطان الصـهيوني وكيان الدولة الصهيونية يتطلبان بالضرورة «ترانسفير» العرب الفلسـطينيين إلـى بلدان عربية»[٣٣] – إن هذه الأسطورة الثالثة قد مزقها كتاب موريس. لكنها أخلت مكانها لأسطورة أخرى، تذهب إلى أن الطرد كان راجعًا إلى اجتماعٍ محزنٍ لعـدد من الظروف التي كان معظمها نتاج مصادفات.

وتحت ضغط الانتقادات المعادية للصهيونية والموجَّهة ضد موريس، خاصة الانتقادات التي نشرها المؤرخ الفلسطيني نور مصالحة[٣٤] وأكدها توم سيجيف، أشهر «المؤرخين الجدد» الإسرائيليين[×]، سلَّمَ موريس في نهاية المطاف بأن «الترانسفير» كان أكثر تعمُّدًا بكثير مما كان يَتصور في البداية. ففي الطبعة الثانية لكتابه والصادرة في عام ٢٠٠٤، اعترف بأن «التفكير في ' الترانسفير ' قبل عام ١٩٤٨ كان أثره على ما حدث في عام ١٩٤٨ أعظم مما كنتُ أتصور» وبأن «الدلائل على التأييد الصهيوني قبل عام ١٩٤٨ لـ' الترانسفير ' دلائل لا لبس فيها بالفعل»[٣٦]، على أنه حاول، في الوقت نفسه، التقليل من شأن ما كان مُرغَمًا على الاعتراف به بتقليله من شأن العلاقة بين هذا النهج في التفكير ومسار العمليات في حرب ١٩٤٨. وقبل ذلك ببضع سنوات، كان أصرح بشكل متميِّز: «لاشك في أن تبلور الاتفاق على تأييد الترانسفير بين القادة الصهيونيين قد ساعد على تمهيد الطريق للتعجيل بالنزوح الفلسطيني في عام ١٩٤٨. وبالمثل، فإن جانبَ ذلك النزوح المترتبَ على أعمال طردٍ وأوامر طرد سافرة من جانب القوات الإسرائيلية اليهودية كان أكبر مما أُشير إليه في كتاب **النشأة**»[٣٧].

وبين الوقت الذي قدم فيه موريس هذا التأكيد، المنشور في عام ٢٠٠١ وصدور كتاب **زيارة جديدة لنشأة مشكلة اللاَّجئين الفلسطينيين** في عام ٢٠٠٤، مرَّ موريس بتحول سياسي. فبحسب تفسير أوري رام، هجر الرجل ما بعد الصهيونية إلى الصهيونية الجديدة[٣٨]. ويُعَرِّفُ رام الفرق بين الموقفين كما يلي:

> ما بعد الصهيونية تتوجه إلى المواطن (فهي تساند المساواة في الحقوق، وهي بهذا المعنى تحبذ دولة لجميع مواطنيها ضمن حدود الخط الأخضر [الحدود التي كانت قائمة قبل حرب ١٩٦٧]، وهي كونية وعالمية. أمَّا الصهيونية الجديدة فهي خصوصية وقَبَلِيَّة ويهودية وقومية إثنية وأصولية، بل وفاشية على الطرف[٣٩].

ويرجع تحول موريس إلى عام ٢٠٠٠، بشهادة حديثه هو الذي أدلى به لصحيفة **هاآرتس** في عام ٢٠٠٤. والحال أن هذا الحديث قد أثار ضجة

(×) «إن فكرة ترانسفير [نقل] السكان فكرة عميقة الجذور في الإيديولوجية الصهيونية، فهي نتاج منطقي لمبدأ الفصل بين اليهود والعرب وتعبير عن الرغبة في تأسيس الدولة اليهودية ضمن ثقافة أوروبية، بدلا من الثقافة شرق الأوسطية»[٣٥].

صاخبة[٤٠]. فهو قد جاء في سياق التجذر اليميني الذي اجتاح المجتمع الإسرائيلي بعد فشل مفاوضات كامب ديڤيد في عام ٢٠٠٠، وهو تجذر أطلقه الاستفزاز الذي تعمد آرئيل شارون القيام به في ساحة المساجد بالقدس في سبتمبر/ أيلول من ذلك العام. وهذا الاستفزاز، كما هو معروف جيدًا، كان الشرارة التي فجرت الانتفاضة الثانية وجاءت بشارون إلى السلطة في فبراير/ شباط ٢٠٠١.

فدون أن ينكر موريس الحقائق التي كان هو نفسه قد ساعد على تقريرها، بدأ يبررُ فجأةً ما لم يتردد في تسميته بـ«التطهير العرقي». بل إنه قد أشار إلى أن الفعل «طَهَّرَ» كان كُلِّيَ الحضور في الوثائق الصهيونية في عام ١٩٤٨ التي كان يفحصها. وشأن الإيديولوچيين الصهيونيين الرسميين، فَعَلَ ذلك بإثارة شبح المحرقة، الذي يُستدعى إلى الشُغل كذريعة لتحقيق جميع الأغراض: «هناك ظروف في التاريخ تبرر التطهير العرقي. وأنا أعلم أن هذا المصطلح مصطلح سلبي تمامًا في خطاب القرن الحادي والعشرين، إلا أنه عندما يكون علينا الاختيار بين التطهير العرقي والإبادة – إبادة شعبك أنت– فإنني أُفَضِّلُ التطهير العرقي»[٤١].

والحال أن موريس كان أعمى تمامًا عن شذوذ هذه الحجة. فتفضيل «التطهير العرقي» على الإبادة لا يكون له معنى إلاَّ عندما يكون الجلادون والضحايا متطابقين في كل من الحالتين. وهكذا يمكن القول بأن «التطهير العرقي» لفلسطين، أي طرد الفلسطينيين، كان، في المحصلة النهائية، أقل جسامة مما كان يمكن أن تكون عليه إبادة خالصة للفلسطينيين، وهذا على فرض، وهو فرض خبيث، أن الغاية تبرر الوسيلة، في جميع الأحوال. والحال أن الفرد المتمحور دومًا على جماعته الإثنية والذي يقول قولاً كهذا إنما ينسى عمومًا أن الغاية نفسها يمكن الحكم عليها بشكل جد متباين، وذلك بحسب نسق القيم موضع الاختيار. كما أن هذا الفرد يفترض أن جميع الوسائل مبَرَّرَة في التحليل الأخير، بما في ذلك الإبادة، وهو ما أوضحه ما قاله موريس بعد ما أوردناه على لسانه: «إن الديموقراطية الأميركية العظمى نفسها ما كان يمكن خلقها دون إبادة الهنود. فهناك حالاتٌ يُبَرِّرُ فيها الخيرُ العامُ والنهائيُ أعمالاً قاسية ووحشية ارتُكبت في التاريخ»[٤٢].

إلاَّ أنه بفضل قلبٍ للأدوار مميِّزٍ للتفكير الصهيوني الرسمي بشأن فلسطين، والذي يَعتبر اليهودَ الإسرائيليين ضحايا دومًا، بالقوة إن لم يكن بالفعل، كان الخيار

في عام ١٩٤٨ خيارًا بين طرد الفلسطينيين وإبادة اليهود – طرد الآخرين وإبادة أهلك («شعبك»). وأمّا أن بعض يهود فلسطين من الوارد أنهم قد شعروا بخطر الإبادة في عام ١٩٤٨ فهذا أمر لا شك فيه. أمّا أن يكون بوسع مؤرِّخ تأكيد الشيء نفسه بعد نحو ستة عقود من ذلك فهذا زيغ وضلال.

إذ كيف كان يمكن للفلسطينيين حشد القوة لارتكاب إبادةٍ لأولئك الذين طردوهم هم، بينما كانوا يفتقرون إلى القوة لمنع طردهم بل ولم يكونوا مستعدين للحرب ؟ لا يخطر هذا السؤال قط ببال موريس، مع أنه أفضل علمًا من آخرين فيما يتعلق بوضعٍ يُلخصهُ هو نفسه في خاتمة كتابه الأحدث:

> كان البيشوف قد نظَّموا للحرب. ولم يكن العرب قد نظَّموا لها. وكانت الجماعة اليهودية الصغيرة المتماسكة في فلسطين متدفقة الحيوية على المستويين الاقتصادي والسياسي، بحيث كان بوسعها أن تتحول إلى قوةٍ شديدة البأس إذا ما جرى تنظيمها وتوجيهها بشكل مناسب. وقد تمتعت بوحدة هدفٍ وخوفٍ جماعي – من محرقة جديدة– وفَّرا مستويات عالية من قوة الدافع (إلى جانب جذب التأييد الدولي) ...
>
> وقد فشل العربُ الفلسطينيون في تعبئة مواردهم، جرّاء تراثٍ راسخ قوامه الفُرقةُ والفسادُ وانعدامُ الكفاءة التنظيمية. بل إنهم قد فشلوا في تكوين منظمة ميليشيا على المستوى الوطني قبل ذهابهم إلى الحرب[٤٣].

ولم يكن البيض في جنوب أفريقيا مهدَّدين بالفعل قط بالإبادة على أيدي السود، مع أن عدد السود كان أكبر بأربعة أضعاف من عدد البيض. وبالطبع، لم يكن ذلك لأن السود تبنوا مبادئ اللاّعنف، بل، وبشكل واضح، لأن البيض كانوا يحتكرون القوة العسكرية. واحتكار وسائل العنف هو الذي يقرر لمن تكون السيادة. وهكذا أمكن لليهود الإسرائيليين تمامًا فرض سيادتهم على جماعة سكانية فلسطينية عزلاء حجمها كحجم جماعتهم السكانية هم، أو حتى على جماعة سكانية أكبر من حيث العدد، حارمينها من الحقوق السياسية والمدنية وفق نظامٍ شبيه بنظام الأپارتهيد في جنوب أفريقيا.

وبعبارة أخرى، فإن الخيار الفعلي الذي واجه القيادة الصهيونية في عام ١٩٤٨ لم يكن بين «محرقةٍ جديدة» لليهود الإسرائيليين و«تطهيرٍ عرقيٍّ» للعرب

الفلسطينيين، بل كان، بشكل واضح، بين صيغتين للدولة الصهيونية: دولة أپارتهيد يهودية أو «دولة يهودية وديموقراطية». والحال أن الخيار الثاني – الذي اختارته أغلبية قيادة اليشوف لاعتبارات التلاؤم الإيديولوچي – قد عَنَى، كما قلت في مكان آخر، كلاً من طرد غالبية الفلسطينيين والإبقاء على أقلية فلسطينية ضمن الدولة اليهودية كرمز لطابعها الديموقراطي:

أما بخصوص مصداقية هذه الأيديولوجيا بنظر العمومية المساواتية المنادى بها عام ١٩٤٨، فيشرطها بالضبط وجود أغلبية يهودية مضمونة داخل الديموس [أي الشعب، باليونانية]، عبر إخفاء كونه تَشَكَّل بواسطة إنكارٍ تمييزي ضد السكان الأصليين لِحَقٍّ أساسي هو حق العودة. مذاك، يبدو الإبقاء على أقلية من المواطنين غير اليهود داخل الديموس الإسرائيلي كالضمانة، إن لم نقل الذريعة، التي لا غنى عنها للديموقراطية الصهيونية وعموميتها المتباهى بها، مع شرط صريح هو أن تبقى هذه الأقلية أقلية جداً وألا تستطيع إعادة النظر في «يهودية» الدولة(٤٤).

وقد شكل ما سلف أيضًا ردًّا غير مباشر على الحجة الشبهة التي ثابر موريس، بعد آخرين كثيرين، على العودة إليها. وتذهب هذه الحجة إلى أن البرهان على أن الطرد لم يكن متعمَّدًا هو أنه لو كان كذلك لكان طردًا كاملاً. على أن الهدف الذي توخته أغلبية قيادة اليشوف قد أملى طرد الفلسطينيين *ma non troppo* [وإن كان دون إفراط]. والحال أن موريس قد انتهى به المطاف إلى الأسف لذلك:

لمّا كان [بن جوريون] قد انخرط بالفعل في عملية طرد، فلربما كان عليه الوفاء بالمهمة بشكل تام. وأنا أعلم أن هذا الكلام يصدم العرب والليبراليين وأصحاب الخطاب السياسي المقبول. لكن إحساسي هو أن هذا المكان كان من شأنه أن يكون أهدأ وأن تكون معاناته أقل لو كانت المسألة قد حُلَّتْ مرةً وإلى الأبد، لو كان بن جوريون قد قام بطردٍ واسعٍ وطَهَّرَ البلدَ كُلَّهُ – كُلَّ أرض إسرائيل، حتى نهر الأردن. كما قد يتبين أن هذا كان خطأه القاتل. فهو لو كان قد قام بطردٍ شاملٍ – بدلاً من القيام بطرد جزئي – لحقق الاستقرار لإسرائيل جيلاً بعد جيل(٤٥).

ويفترض موريس هنا، بشكل متعسف تمامًا، أن الطرد الكامل للفلسطينيين كان من شأنه أن يفعل الكثير في «تحقيق استقرار» دولة إسرائيل بدلاً من الإبقاء

على أقلية من العرب داخل حدودها. على أن بوسع المرء أن يزعم أيضًا أن وجود هؤلاء العرب لم تترتب عليه فقط، ولا تزال، آثارٌ قليلةٌ جدًا مهدّدةٌ للاستقرار، بل إن الدعاية الإسرائيلية قد استغلته أيضًا استغلالاً وفيرًا في تحقيق أهداف مختلفة.

ولو كان موريس قد ظل منسجمًا مع نفسه مثلما كان عندما نشر، في عام ١٩٨٨، الكتاب الذي عاد عليه بالشهرة وقضى ثلاثة أسابيع في السجن لامتناعه عن الخدمة في الجيش في الضفة الغربية المحتلة، التي كانت الانتفاضة تهزها آنذاك، لكان من شأنه أن يؤكد – مع استمراره في طرح التفسير بعد الصهيوني للتفكير الصهيوني التقليدي عن «الدولة اليهودية والديموقراطية»– أن دولة إسرائيل لا يمكنها تحقيق الاستقرار ما لم تنسحب من الأراضي المحتلة في عام ١٩٦٧. فمن المؤكد أن شرط الاستقرار لا يتمثل في نكبة جديدة في تلك الأراضي و/ أو أراضي ١٩٤٨، فهذا من شأنه أن يؤدي إلى تصاعد ملحوظ للتوتر في المنطقة وأن يزيد، للسبب نفسه، من الخطر الفعلي، في الأمد الطويل، خطر «محرقة جديدة» – وهي محرقة من شأنها أن تحدث، هذه المرة، بالقنابل النووية أو سلاح دمارٍ شاملٍ آخر ما.

والمشكلة هي أن موريس قد هجر الآراء بعد الصهيونية، التي تبناها منذ وقت غير بعيد، لكي يتجه إلى تبني قضية الصهيونية الجديدة. ومحصلة ما اضطر إلى قوله في الحديث الذي أدلى به لصحيفة **هاآرتس** أكثر هولاً بكثير من الملاحظات التي اقتبسناها حتى الآن. فقد أعرب عن رأيه في أن المجتمع الفلسطيني «بربري»، وقال إنه «يجب بناء شيءٍ كقفصٍ لاحتوائهم»[٤٦]. وهو يرى أنه فيما يتعلق بالمستقبل المنظور، سوف يظل التعارض بين الفلسطينيين والإسرائيليين غير قابل للاختزال، فهذا التعارض لا تمليه الظروف وإنما تمليه التباينات الثقافية:

أعتقد أن الغرب اليوم يشبه الإمبراطورية الرومانية في القرون الرابع والخامس والسادس: فالبرابرة يهاجمونه وقد يدمرونه أيضًا .... والعالم العربي بحالته الراهنة بربري .... وأعتقد أن الحرب بين الحضارات هي الخاصية الرئيسية للقرن الحادي والعشرين. وأعتقد أن الرئيس بوش مخطئ حين ينكر وجود هذه الحرب أصلاً. فالمسألة ليست مسألة بن

لادن لا أكثر. فهذا صراع ضد عالم بأكمله يتبنى قيمًا مختلفة. ونحن على خط الجبهة. وشأن الصليبيين بالضبط، نحن فرع أوروبا المهدَّد في هذا المكان[٤٧].

والحال أن منطق التعارض غير القابل للاختزال هذا مع عدوٍّ يجري تجريده من خصائصه الإنسانية – وهو منطقٌ يتمثل في مؤداه النهائي في الإبادة[×]، حتى وإن كان ذلك ليس هو ما يدعو إليه موريس، لأنه، كما رأينا، يُفضِّل «التطهير العرقي» – إنما يشكل المفتاح لفهم التناقض الصارخ الذي يتخلل كل كتابه الأحدث، ١٩٤٨. ففي هذا المُنجز التتويجي لسنوات من البحث، وهو كتاب غني بالمعارف لا يُنصح بتجاهله، يقطع موريس شوطًا بعيدًا في اتجاه هدم الأساطير الصهيونية (وأساطير هوليوود – انظر فيلم **إكسودس** لأوتو بريمنجر) عن قيام دولة إسرائيل: فهو يسلط ضوءًا حادًّا على حقيقة حرب كان مسلك القوات المسلَّحة اليهودية فيها متباينًا في الواقع عن سنن الأخلاق تباينًا أكثر حدة من تباين مسلك أعدائها العرب مع هذه السنن. ويلخص موريس الوضع في استنتاجات كتابه:

بعد الحرب، مال الإسرائيليون إلى التهليل لـ«نقاء سلاح» رجال ميليشياتهم وجنودهم وإلى مقارنة ذلك بالبربرية العربية، التي عَبَّرَت عن نفسها أحيانًا في التمثيل بالجثث اليهودية السليبة. وقد عزَّز ذلك من صورة الإسرائيليين الإيجابية عن أنفسهم وساعدهم في «تسويق» الدولة الجديدة في الخارج ؛ كما أنه قد أضفى الصفات الشيطانية على العدو. على أن اليهود قد ارتكبوا، في الحقيقة، فظائع أكثر بكثير من تلك التي ارتكبها العرب وقتلوا عددًا أكبر بكثير من المدنيين وأسرى الحرب في أعمالٍ وحشيةٍ متعمَّدة خلال ١٩٤٨ ....

أمَّا الجيوش النظامية العربية فقد ارتكبت فظائع قليلة ولم ترتكب أي مذبحة واسعة النطاق لأسرى الحرب والمدنيين في الحرب التقليدية – حتى مع أنها قد استولت على الحي اليهودي في مدينة القدس العتيقة وعلى عدد من المستوطنات الريفية...

(×) هذا هو مقابل نظرية كارل شميت: «إن الشعب الذي يستخدم مثل هذه الأساليب [الإبادة] ضد شعب آخر إنما يجد نفسه مضطرًا إلى القضاء على هذا الشعب الآخر، الذي هو ضحيته وهدفه، أدبيًّا أيضًا. وهو مضطر إلى اعتبار معسكر العدو برمته مجرمًا وعديم الإنسانية، واختزاله إلى تفاهة عديمة القيمة بالكامل. وإلاّ فإنه هو نفسه سيكون مجرمًا ومتوحشًا»[٤٨].

وذاكرة الإسرائيليين الجماعية عن مقاتلين يتميزون بـ«نقاء السلاح» تُقَوِّضُها أيضًا شواهدُ الاغتصابات الجنسية المرتكبة في المدن والقرى التي جرى الاستيلاء عليها .... ويبدو أن العرب لم يرتكبوا سوى القليل من أعمال الاغتصاب الجنسي[٤٩].

والحال أن النظرة الباردة، التي يلقيها موريس إلى الفظائع التي ارتكبها إخوته في الديانة في ١٩٤٨ واعترافه السافر بحقيقة أن ادعائهم خوض حرب ذات «نقاء» استثنائي لم يفعل سوى وضع قناع على مألوف حربٍ قذرةٍ أخرى، إن هذه النظرة وهذا الاعتراف ما كانا ليكونا ممكنين لولا تصريحٍ يسجله في البداية: إن هذا المشروع الذي اعتبره الصهيونيون «شرعيًّا»، بل وأخلاقيًا إلى أسمى حد[٥٠]، كان أكثر شرعية وأكثر أخلاقية بكثير مما تصوروه هم أنفسهم. فبن جوريون نفسه، فيما يؤكد لنا موريس، «قد فشل في أن يستوعب كل الاستيعاب مدى عمق مقت العرب للوجود الصهيوني – اليهودي في فلسطين، وهو مقت متأصل في قرون من رهاب اليهود الإسلامي بجذور دينية وتاريخية عميقة»[٥١]. وإذ يمضي إلى الاستشهاد بكلام معاد لليهود صادرٍ عن الإخوان المسلمين، يُعلِّقُ موريس: «إن مثل هذا التفكير قد ميَّز العالم العربي، حيث كانت الغالبية العظمى من السكان، ولا تزال، مؤمنة»[٥٢]. ومن ثم فإن المشكلة إنما تكمن في الإسلام بصفته إسلامًا، مادام المسلمون المؤمنون كارهين لليهود، تلقائيًّا. وهذا الكلام يتلوه عدد من الحجج من النوع نفسه، هدفها إقناعنا بأن حرب ١٩٤٨ لم تكن حربًا بين نزعتين قوميتين فقط، وإنما كانت أيضًا «جزءًا من صراعٍ أعَم وأشمل بين الشرق الإسلامي والغرب برزت فيه أرض أسرائيل/ فلسطين، ولا تزال تبرز، بوصفها جبهة قتال رئيسية»[٥٣].

وكما قال آفي شلايم، بعد رصده الجوانب الإيجابية لكتاب ١٩٤٨ في عرضه الكتاب في **الجارديان** اللندنية، «إن الانحراف الرئيسي الوحيد عن الشواهد، وعن المنطق السليم، هو التشديد على الطابع الجهادي للهجوم العربي ذي المرحلتين على الجماعة اليهودية في فلسطين .... فالشواهد الإمبريقية المؤيدة لهذه النظرة بائسة تمامًا، كونها تتألف من مجموعة من الأقوال العرضية»[٥٤]. وهكذا فإن الدكتور موريس المؤرخ الذي دافع في مناظراته مع منتقديه دفاعًا منسجمًا عن عبادة

لـ«الحقائق الواقعية» وصرامة علمية تستند إلى توثيق وافر، إنما يرضخ لمستر هايدٍ يروج خطابًا إيديولوچيًّا من المؤسف أنه جد منتشر في فجر القرن الحادي والعشرين: خلطة من النزعة المحافظة الجديدة المصنوعة في الولايات المتحدة وصهيونيةٍ جديدة، على خلفية رهاب الإسلام.

أمَّا نسيم رجوان، الأدرى بالعالم العربي من موريس، الذي لا يعرف العربية أصلاً، فهو يرى أن الإسلام العادي بعيد عن أن يكون عقيدةً تهدِّدُ اليهود الإسرائيليين بمحرقة جديدة تحت إشرافِ شموليةٍ حديدة. بل إنه، بالأحرى، السبب في أن مثل هذا الأفق غير معقول في العالم العربي، خلافًا لأوروبا القرن العشرين:

كان من شأن آوشفيتز والفظاعات المماثلة المعادية لليهود زمن الحرب العالمية الثانية أن تكون غير معقولة لولا التيار المعادي للسامية القوي والمتواصل في التراث المسيحي وثقافة الغرب ؛ وبقدر ما أن الأمر كذلك، فإن المحرقة في أوروبا في أربعينيات القرن العشرين يجب النظر إليها على أنها ذروةٌ لتاريخ موقف الغرب المسيحي من اليهود. غير أن العرب المسلمين اليوم لا تقدم ثقافتهم الدينية ولا سجلهم التاريخي أي تأييد للادعاء بأن بوسعهم ارتكاب ذلك النوع من الوصول التاريخي بالأمور إلى نهايتها والذي وجد تعبيرًا عنه في آوشفيتز ومعسكرات الإبادة النازية الأخرى(٥٥).

١٠ زمن عبد الناصر (١٩٤٨ - ١٩٦٧)

وجهت النكبة ضربة قوية لثلاثة من التيارات الرئيسية الأربعة في الحركة الاستقلالية العربية. فالتغريبيون الليبراليون، الذين كان من الوارد أن يجنوا مكاسب مراهنتهم الفائزة على كسب الدول الأنجلو - ساكسونية للحرب العالمية، قد تكبدوا نكسة قاتلة جرّاء تواطؤ هذه الدول في خلق دولة إسرائيل، على حساب العرب. وكانت الإفاقة من الوهم قد بدأت بالفعل عند انتهاء الحرب، كما أوضحت عُريب عارف النجار فيما يتعلق بفلسطين عبر دراسة للمقالات الافتتاحية في صحيفة **فلسطين** اليومية:

حتى وقت متأخر كعام ١٩٤٣، كانت صحيفة **فلسطين** لا تزال تأمل في أن يعود على الفلسطينيين بعض الخير من الحرب (**فلسطين**، ١٩ و٢٤ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٣). إلاّ أنه بحلول عام ١٩٤٥، كان الصحافيون الذين يكتبون للصحيفة قد أفاقوا من الوهم. فعلى سبيل المثال، قارن مقال افتتاحي بين الديكتاتوريات «السافرة والمستترة». وقد أوضح أنه وقد لحقت الهزيمة الآن بالديكتاتوريات السافرة في الحرب العالمية الثانية فإن العالم لن تستقيم أموره حتى يتم استئصال الديكتاتوريات المستترة. فهذه الديكتاتوريات المستترة تتحكم في الأمم الضعيفة وتستخدم الرأسمالية للقيام بحملات تضليلية وتستولي على ثروات الأمم الأخرى من دون وجه حق وتُقَيِّدُ حرية التعبير .... وقد استنتج محررو الصحيفة أن حزبي العمال والمحافظين البريطانيَّين يتقاسمان كلاهما منطق الإمبريالية الواحد، «وهو يقوم على أساس ثابت واحد: أساس يبيح للقوي أن يتحكم في الضعيف»....

وبحلول نهاية الحرب، حصل من كانوا معادين للبريطانيين على ما توقعوه - لا شيء. وأولئك الذين أيدوا الحلفاء أفاقوا من الوهم إفاقة عميقة[٥٦] (×).

أمّا الشيوعيون، الذين كانوا قد استفادوا استفادة ضخمة من منجزات الاتحاد السوفييتي العسكرية بعد منعطف ستالينجراد، فقد تعرضوا لإضعاف وإعاقة ملحوظين جَرّاء دعم ستالين السياسي والعسكري لخلق دولة إسرائيل. والحال أن نكران الجميل بدافع سياسي كان السبب الوحيد لعزوف إسرائيل عن الاعتراف بأن

(×) ترجمة عن الإنجليزية. - م.

هذا الدعم ذي الشقين كانت له أهمية حاسمة: فقد وجدت إسرائيل أن من الصعب عليها الاعتراف بدينها لاتحاد سوفييتي كان قد تحول بسرعة من العدواة للمشروع الصهيوني إلى دعمه لكي ينتهي به الأمر إلى تبني موقف عداوة للدولة الصهيونية، التي كانت قد اختارت التحالف مع أولئك الذين وصفوا الاتحاد السوفييتي بالشمولي خلال الحرب الباردة. ويَحْسُنُ بنا التذكير بهذا الدّين، كما فعل ذلك موريس مؤخرًا:

فرض الأميركيون حظرًا على إرسال السلاح إلى المنطقة يبدأ من ديسمبر/ كانون الأول ١٩٤٧. وفرضت الأمم المتحدة حظرًا أوسع في أواخر مايو/ أيار ١٩٤٨، ما أثّرَ تأثيرًا حاسمًا على وصول السلاح إلى الدول العربية، التي كانت تحصل عادةً على أسلحتها وذخيرتها (على أساس قروض ائتمانية) من سيديها الاستعماريين السابقين، بريطانيا وفرنسا....

وما أن بدأ القتال، اكتشف البيشوف/ إسرائيل مصدرًا رئيسيًا آخر للحصول على العتاد. فالأميركيون و، إلى حد بعيد، الدول الأوروبية الغربية، قد رفضوا بيع سلاح للهاجاناه. لكن الاتحاد السوفييتي وتشيكوسلوفاكيا، لاجتماعِ أسباب ... كانا مستعدين لتجاهل الأمم المتحدة وبيع السلاح لليشوف .... واعتبارًا من أواخر مارس/ آذار ١٩٤٨ فصاعدًا، تدفقت على فلسطين/ إسرائيل أسلحة تشيكية – وأسلحة إضافية من مصادر السوق السوداء والرمادية –، الأمر الذي مَكّنَ البيشوف من تحييد الميليشيات العربية الفلسطينية والانتقال إلى الهجوم وصد غزو الجيوش العربية، ثم كسب الحرب في نهاية المطاف(٥٧).

أمّا تيار الجامعة الإسلامية، بدوره، فقد تأثر تأثرًا سلبيًّا بهزيمة ١٩٤٨. وصحيح أن الإخوان المسلمين المصريين والفلسطينيين، الذين كانوا قد شاركوا مشاركة نشطة في النضال المسلح ضد الصهيونيين في فلسطين، قد نجحوا، إلى حينٍ، في الاستفادة من تفاقم الكراهية والضغينة المترتبتين على النكبة. لكن النكبة وجهت الضربة القاضية إلى سمعة بطلهم الفلسطيني، أمين الحسيني، المتدهورة بالفعل ؛ كما أنها كشفت كل رياء الدولة العربية التي، شأن الإخوان المسلمين، أيّدت تفسيرًا سلفيًّا للإسلام. وكما كتبت مضاوي الرشيد، في بحث حول دور الملكية الوهابية في حرب ١٩٤٨، فإن «الملك السعودي قد أبدى، فيما يتعلق بفلسطين، موقفًا خانعًا للبريطانيين بشكل ملحوظ يتعارض مع لغة الجهاد المراد به

الذود عن الأرض المقدسة والفلسطينيين»[٥٨]. ومن هنا فإن القوميين العرب قد «حسبوا النظام السعودي لا محالة ضمن تلك الأنظمة التي ' باعت فلسطين ' لليهود».

والحال أن المركز الوحيد الذي عززته النكبةُ في الأمد الطويل كان مركز القوميين العرب. فمع بدء تصفية الاستعمار بعد الحرب، جاءت الرياح بما تشتهي سفنُ القوميين في البلدان المستعمَرة. وفي العالم العربي، أدت الحرب من أجل فلسطين إلى تفاقم العداوة العامة المناوئة للاستعمار حيال الدول الغربية. كما أنها قدمت دليلاً واضحًا على الحاجة إلى الوحدة العربية: فقد ساعدت إسرائيلُ على تحريك التطلعات إلى توحيد المنطقة. ثم إن القوميين لم يكونوا مُمَثَّلين في أي من الأنظمة التي كان العار قد لحق بها جَرَّاء الهزيمة العربية في ١٩٤٨، ولم يكونوا مدينين بالولاء لأي من رعاة الدولة الصهيونية، سواء أكان هؤلاء الرعاة على هذا الجانب أو ذاك من «الستار الحديدي» الذي كان قد انسدل بين حلفاء الأمس القريب.

ولجميع هذه الأسباب، وجدت القومية العربية سهولة في التماهي مع «عالم ثالث» رَمَزَ إلى انبثاقه السياسي مؤتمرُ باندونج في عام ١٩٥٥. ودعونا نردف أن النكبة – بتصعيدها سخط العسكريين على السلطات المدنية التي اعتبروها مسئولة عن الهزيمة، معفين بذلك أنفسهم من كل لائمة – قد أَذَّنت بعصر الانقلابات في العالم العربي. فقد أصبحت الانقلابات طريق القوميين العرب الممتاز إلى السلطة، مع أن سلسلة الانقلابات كانت قد دُشِّنت في عام ١٩٤٩ في سوريا على أيدي عسكريين مرتبطين بخصوم القوميين العرب في حركة سوريا الكبرى التي أسسها أنطون سعادة.

وكان جمال عبد الناصر هو الشخصية المهيمنة على الصعود العاصف للقومية العربية في السنوات التالية للنكبة ؛ وقد لعب حزبُ البعث أيضًا دورًا رئيسيًا هنا، وإن كان أقل أهمية. وفي أساس هذه القومية العربية زمن ما بعد الحرب، نجد اجتماعًا للمؤثرات أكثر تباينًا بكثير من اجتماع المؤثرات الذي صاغ قومية الحقبة السابقة. فهي مؤثرات مستمدة من جميع التيارات الإيديولوجية التي

وصفناها في هذا الكتاب، وتتراوح بين التغريب الليبرالي أو غير الليبرالي - بالطبع، كان رمز القومية التغريبية غير الليبرالية في الشرق الأدنى هو مصطفى كمال، مؤسس تركيا الحديثة، مصدر إلهام العسكريين العرب القوميين غير المعترف به - والسلفية الإسلامية، وبين القومية المتطرفة اليمينية و«الماركسية - اللينينية».

وجماعة الضباط الأحرار الذين أطاحوا بالملكية المصرية عمليًّا في عام ١٩٥٢ تقدم أفضل توضيح للطبيعة المركبة للقومية العربية زمن ما بعد الحرب: فكما أُشيرَ إلى ذلك أعلاه، ضمت الجماعة أناسًا مقرّبين من جميع التيارات التي ناقشناها[٥٩]. ثم إن چيمس يانكوفسكي قد كتب مؤخرًا، محقًّا تمامًا، «إن أثر ومعنى مثل هذه الاتصالات لا تجب المبالغة من شأنهما .... فإلى حدٍّ بعيد، كان الضباط موالين لأنفسهم»[٦٠]. وتجب إضافة أن الناصرية لم تنبثق كاملة من عقل عبد الناصر، انبثاق أثينا من عقل زيوس: فهي كانت إيديولوچيةً قيد البناء على مدار حياة المتحدث الرئيسي بلسانها، وهو رجل لا يرتوي عطشه إلى المعرفة، كما يؤكد ذلك تأكيدًا جازمًا كُتّابُ سيرته، تَطَوَّرَ تفكيرُه تطورًا ملحوظًا على مدار السنوات الثماني عشر التي كان فيها في السُلطة. وهكذا فإن التجذر اليساري للناصرية، التي تحولت إلى «اشتراكية عربية» في الستينيات، شأن التجذر المصاحب الذي تميزت به الصيغ الأخرى للقومية العربية، قد وجد تعبيرًا عنه في النفوذ المتزايد للأفكار التي تبناها الشيوعيون، والتي وجدت صدىً ملحوظًا لها في تصريحات القوميين العلنية.

وبالمثل، لا يجب أن نبالغ من شأن الدور الذي لعبته النكبة في صوغ التضاريس الإيديولوچية للتيارات القومية العربية في خمسينيات القرن العشرين وخاصةً صيغتها المصرية. فمع أن عبد الناصر قد أولى أهمية كبيرة للمسألة الفلسطينية، إلاّ أنه نفى هو نفسه نفيًا سافرًا أن «ثورة» ١٩٥٢ ترجع إلى صدمة هزيمة ١٩٤٨. وقد رفض هذه الفكرة في بيانه الصادر في عام ١٩٥٤، فلسفة الثورة، حيث أكد أن الثورة قد أملتها بالدرجة الأولى ظروف مصرية أساسًا. ونقلاً

عن رواية نشرها في الچويش أوبزرڤر الضابط الإسرائيلي يروحام كوهين(×) الذي كان على اتصال به خلال مفاوضات ١٩٤٩ بشأن وقف إطلاق النار، فإن عبد الناصر قد وصل به الأمر إلى حد الاعتراف بأن نجاح الصهيونيين في نضالهم ضد البريطانيين[٦١] قد فتنه – تمامًا مثلما فتن ميشيل عفلق، مؤسس حزب البعث، في الفترة نفسها(×).

أمَّا كوهين، فقد تكون لديه الانطباع، من محاوراته مع عبد الناصر، بأن الزعيم المصري كان يتفهم نضال اليهود ضد البريطانيين وكان يحسدهم عليه. وقد كتب في ٣٠ يناير/ كانون الثاني ١٩٥٣ في صحيفة هاآرتس:

لقد وجدت فيه سحرًا شخصيًا وصراحة ووطنيةً عنيدة .... وكان مهتمًا بالمشكلات الاجتماعية لبلده. وكان من الواضح أنه تفهم نضالنا ضد البريطانيين واستحسنه. وكان على دراية جيدة بمعارك الهاجاناه، و، على أساس النضال الصهيوني ضد الإنجليز، كان يبذل جهدًا لفهم الإمكانات التي تتيحها تعبئةٌ للجماهير في حركة مقاومة .... ولا شك أنه كان يحسدنا[٦٣].

«رمي اليهود في البحر» ؟

أشارت لورا چيمس إلى أن إسرائيل كانت، في البداية، شاغلاً ثانويًا بالنسبة للانقلابيين المصريين:

قبل الثورة، لم تكن مسألة إسرائيل ضمن الأولويات الأولى بالنسبة للضباط الأحرار. ويقال إن عبد الناصر أبلغ ممثلاً لوكالة الاستخبارات المركزية [مايلز كوپلاند] أن أعداء المتآمرين هم «كبار ضباطنا وعرب آخرون والبريطانيون والإسرائيليون – بهذا الترتيب». ولم يكن جارهم الإشكالي مذكورًا في ميثاقهم الثوري، الذي ركز على طرد البريطانيين وحفز التنمية المحلية ....

(×) إن الكابتن يروحام كوهين، وهو ناطق بالعربية يمنيُّ الأصل، كان قد عُيِّنَ في منصبه بقرار من ييجال ألون، المسئول، آنذاك، عن جبهة النقب.

(×) انظر الفصل الثالث من القسم الثاني من هذا الكتاب: «القوميون: حزب البعث». ومن المفيد مقارنة هذه الحقائق بتفسير برنارد لويس لأثر النكبة: «كانت صدمة الهزيمة في ١٩٤٨ مهينة إهانة خاصة من حيث إن المنتصرين لم يكونوا الدول الإمبريالية الجبارة وإنما اليهود، المعروفون بأنهم أقلية سُمح لها بالوجود. والحال أن الهزيمة على أيديهم كانت أليمة ألمًا خاصًا، وقد قادت إلى الإطاحة عن طريق العنف بمعظم الأنظمة المعتبرة مسئولة عن السماح بوقوعها»[٦٢].

وفي ديسمبر/ كانون الأول ١٩٥٣، قال عبد الناصر لريتشارد كروسمان «إن فكرة رمي اليهود في البحر [ليست سوى] دعاية»[٦٤] (×).

ثم إن عبد الناصر لم ينبذ فكرة «رمي اليهود في البحر» في حضور كروسمان لا أكثر. فموقع مؤسسة جمال عبد الناصر الإليكتروني، الذي أُنشئ بالتعاون مع مكتبة الإسكندرية[٦٥]، يتضمن ١,٣٥٩ تصريحًا وخطبة أو حديثًا صحافيًّا لمؤسس مصر الحديثة. وهذا المصدر الإليكتروني ييسر بشكل ملحوظ تحليل خطاب عبد الناصر. وفيه نجد كلمة ألقاها البكباشي (العقيد) عبد الناصر في نادي فلسطين بالإسكندرية في ١٣ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٥٣، أي في الشهر نفسه الذي تَعَرَّفَ فيه على كروسمان. وفي هذه الكلمة، يقدم الرئيسُ القادمُ تعليقًا ساخرًا على الموقف العربي في الفترة التي كان يجري خلالها ترجمةُ المشروع الصهيوني إلى فعلٍ في ظل الانتداب الاستعماري البريطاني: «كنا نقول في اجتماعاتنا وخطبنا سنلقي اليهود في البحر، وبعد انتهاء الخطبة نطمئن، ويذهب كل منًا إلى بيته»[٦٦].

ويذكر جان لاكوتير حدثًا مماثلاً شاءت الظروف أن يكون شاهدًا عليه. ففي أوائل عام ١٩٥٤، عندما قام ثلاثة من قادة النظام الجديد، بينهم عبد الناصر، بزيارةٍ لجامعة القاهرة، قوبل الضباط الأحرار بصيحات الاستنكار من جانب الطلاب الذين طالبوا بالسلاح لتحرير قناة السويس وفلسطين. وقد ردَّ صلاح سالم، عضو مجلس قيادة الثورة، على الطلاب: «عندما كنا في مثل عمركم، طالبنا، نحن أيضًا، بالسلاح، كيما يتسنى لنا رمي اليهود في البحر! لكن اليهود هم الذين رمونا!» [٦٧] (××).

وتتمثل إحدى التيمات المحورية التي شَدَّدَ عليها عبد الناصر في كتاباته وخطبه الأولى في أن العدو الرئيسي، قبل إسرائيل، هو بريطانيا. فالبريطانيون، لا

(×) كان ريتشارد كروسمان (١٩٠٧ - ١٩٧٤) نائبًا عماليًا في مجلس العموم البريطاني قبل توليه منصب وزير في الحكومة. وفي ١٩٤٥ - ١٩٤٦، كان عضوًا في لجنة التحقيق الأنجلو - أميركية بشأن فلسطين. وبعد أن قامت حكومة كليمنت أتلي العمالية، و، خصوصًا، وزير الخارجية إرنست بيفن، برفض اقتراح اللجنة السماح لمائة ألف يهودي من «مشردي» ما بعد الحرب بالهجرة إلى فلسطين، أصبح كروسمان واحدًا من أشرس المؤيدين العماليين للدولة الإسرائيلية.

(××) ترجمة عن الفرنسية. - م.

اليهود، هم المسئولون بالدرجة الأولى عن ضياع فلسطين. وقد استطرد عبد الناصر في خطبة ١٣ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٥٣ التي استشهدنا بها للتوّ:

من الذي دفع اليهود وشجّعهم على احتلال فلسطين وقضى على الشعب العربي؟ إنها إنجلترا ؛ فهي الداء وهي البلاء الأول. كنا نتناسى ذلك ونقول «اليهود»، ولكن عندما حاربنا في فلسطين منعت إنجلترا السلاح عنّا، في حين أن اليهود كان يأتيهم السلاح من كل مكان .... يتناسى قادة العرب السبب الأول وهو إنجلترا، ويقولون إسرائيل واليهود، ويخشون أن يقولوا إنجلترا.

كانت هذه تيمة متواترة من تيمات القومية العربية في مرحلتها الثورية، التي سعت فيها إلى تقويض الأنظمة العربية الخانعة للغرب. فبينما سعت هذه الأنظمة إلى تحويل سخط الشعوب العربية لينصب على إسرائيل، إن لم يكن على اليهود، حَدَّدَ القوميون العرب الاستعمار بوصفه العدو الذي تجب مكافحته قبل سواه وحددوا في الوقت نفسه عملاءه المحليين كأهداف يجب النيل منها. والعدو الرئيسي للأمة العربية والذي يشير إليه عبد الناصر في بيانه الصادر في عام ١٩٥٤ هو، من ثم، ليس الصهيونية، وإنما الاستعمار (البريطاني):

منطقة واحدة، ونفس الظروف، ونفس العوامل ... بل ونفس القوى المتألبة عليها جميعاً !.

وكان واضحًا أن الاستعمار هو أبرز هذه القوى. حتى إسرائيل نفسها، لم تكن إلاَّ أثرًا من آثار الاستعمار.

فلولا أن فلسطين وقعت تحت الانتداب البريطاني ما استطاعت الصهيونية أن تجد العون على تحقيق فكرة الوطن القومي في فلسطين، ولظلت هذه الفكرة خيالاً مجنونًا ليس له أي أمل في واقع[٦٨].

وحتى بعد أن أصبح موقف القادة المصريين المعادي للصهيونية أكثر جذرية، على أثر غارة الجيش الإسرائيلي الدموية في ٢٨ فبراير/ شباط ١٩٥٥ على غزة (التي كانت آنذاك تحت الحكم المصري) و، بالأخص، بعد العدوان الثلاثي، البريطاني – الفرنسي – الإسرائيلي الذي جرى شنه على مصر في أكتوبر/ تشرين

الأول – نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٥٦ ردًا على تأميمها قناة السويس، كان العدو الرئيسي لا يزال، في نظر الناصرية، هو «الإمبريالية». وكانت الصهيونية والعرب الرجعيون يُنظَرُ إليهم دومًا على أنهم صنائعها. وهكذا فإن الناصرية لم تتبن قط الفكرة الخيالية عن حركة صهيونية دولية كلية الجبروت تسيطر على الولايات المتحدة نفسها:

ولذا فبحلول مايو/ أيار ١٩٦٧، عشية حرب الأيام الستة، كان العدو من وجهة نظر عبد الناصر ثلاثي الأركان. فـ«الإمبريالية» تمثلها الولايات المتحدة و«خادمتها» بريطانيا. وهما تقودان «الغرب» ... المنظور إليه باعتباره الحليف السياسي ومورِّد السلاح الثابت لصنيعته، إسرائيل «الصهيونية». وبما أن «الرجعيين العرب» مدعومون هم أيضًا من الإمبريالية، فإنهم وإسرائيل «لا يمكن أن يكونا طرفين متصارعين، بل لابد من أن يكونا طرفين متعاونين، حتى وإن كان هذا التعاون يتم عبر وسيط». إلاّ أنه لا شك هناك في من الذي يقود الجميع. فالإمبريالية هي «منشأ التخطيط ومصدره» ؛ أمّا الآخرون فهم «مجرد تابعين يدورون في الفلك الأميركي ويقتفون خطواته»(٦٩).

وكانت انتقادات عبد الناصر المألوفة لإسرائيل تتعلق أساسًا بالمبادئ الديموقراطية. فقد أعلن مرارًا وتكرارًا أن التمييز الديني(٧٠) يكمن في أسس الدولة الصهيونية، وقد وصفها بأنها حربوية وتوسعية، مشيرًا إلى كلٍّ من بن جوريون والنجاح الانتخابي المتزايد لحزب حيروت، وريث تصحيحية جابوتينسكي(٧١). أمّا فيما يتعلق بحل المشكلة الإسرائيلية – الفلسطينية، فإن عبد الناصر – الذي، كما رأينا، سخر من الدعوات إلى «رمي اليهود في البحر» – قد أشار إلى تصوره لهذا الحل في البداية في تصريح أدلى به في الأول من مارس/ آذار ١٩٥٣، انتقد فيه الولايات المتحدة لتأييدها قيام إسرائيل، بينما «تجاهلت العرب وحقهم في الحياة مع الأقلية اليهودية في وئام وسلام في حدود دولة واحدة»(٧٢).

وهذا الموقف الأساسي، الذي تمسك به عبد الناصر على مر السنين، ينطوي، بالتأكيد، على خطأ أساسي: فهو يقلل من شأن نجاح الصهيونية في صوغ كيان قومي (وهو شيء فهمه جيِّدًا أولئك الذين رسموا خطط ما قبل ١٩٤٨، من العرب أو اليهود، والرامية إلى إيجاد فلسطين ثنائية القومية)، بينما يفترض أن البُعد

القومي للكيان الإسرائيلي يمكن إعادته إلى بُعد طائفة دينية. إلاَّ أن هذا الموقف لا علاقة له البتة بفكرة طرد اليهود من فلسطين، ناهيك عن فكرة إبادتهم. فهدف القومية العربية المعلن في الخمسينيات والستينيات – «القضاء على» أو «تصفية» أو «إسقاط» (بحسب هاركابي، كان تعبير «القضاء على» هو التعبير العربي الأوسع استخدامًا حتى ١٩٦٧) إسرائيل[٧٣]، أو، إذا ما استخدمنا المصطلح المكرَّس آنذاك، «الكيان الصهيوني» – كان موجهًا بشكل حصري إلى مؤسسات الدولة الصهيونية التي كانت قد نشأت بقوة السلاح في عام ١٩٤٨ ؛ ولم يكن سكان إسرائيل اليهود هم الهدف المستهدَف بحال من الأحوال، تمامًا بمثل ما أن نضال المؤتمر القومي الأفريقي من أجل «القضاء على دولة الأبارتهيد»[×] لم يستهدف بأي معنىً سكان البلد من البيض. والحال أن ميشيل عفلق، مؤسس وإيديولوجي حزب البعث، قد أعرب عن الفكرة نفسها في عام ١٩٥٧. بل إن عفلق رأى أن صعود الاشتراكية في البلدان العربية يشكل ضمانة لليهود المقيمين فيها:

ان ما يشكل خطرًا على الأمة العربية هو كيان إسرائيل كدولة لا وجود إقلية يهودية في الوطن العربي... والتعجيل في النضال الاشتراكي العربي يضعف مخاوف الأقلية اليهودية من تعذر تعايشها السلمي العادل مع العرب، كما يزيل أو يضعف سلاح الدعاية الصهيونية العالمية في استدرار عطف الشعوب الحرة والطبقات الشعبية على إسرائيل كدولة يراد لها أن تكون ملجأ لشعب مضطهد ولشعب راق متقدم. وأخيرًا فإن إصرار العرب على اتجاههم الإنساني في المجال الدولي وتعاونهم مع الشعوب الأخرى في سبيل توطيد السلم والتقدم الاشتراكي لجميع الشعوب وسياسة الحياد الإيجابي، كل هذا يساهم في إزالة أسباب التعصب العنصري والديني في العالم ويساعد على اندماج الأقلية اليهودية في البلدان الأوروبية وبالتالي يضعف مبررات وجود إسرائيل[٧٥].

وليس غريبًا أن العلاقات بين القاهرة وأحمد الشقيري قد توترت توترًا شديدًا بعد أن ألقى الشقيري في عمان خطبةً لهوبٍ عشية حرب ١٩٦٧. ومع أنه لم يَدْعُ حرفيًّا إلى «رمي اليهود في البحر»، كما أُتّهم بذلك، إلاَّ أنه قال الشيء نفسه من

(×) تقول ديباجة دستور المؤتمر القومي الأفريقي لعام ١٩٩١: «لقد انبثق المؤتمر القومي الأفريقي لأجل قيادة نضال جميع القوى الديموقراطية والوطنية في سبيل القضاء على دولة الأبارتهيد والاستعاضة عنها بجنوب أفريقيا متحدة، غير عنصرية، للرجال والنساء وديموقراطية يتسنى فيها للشعب بأسره الحكم والتمتع بالمساواة في الحقوق»[٧٤].

حيث الجوهر – إن لم يكن الأسوأ منه بالفعل[٧٦]. وقد شكل تصريح الشقيري انعكاسًا لموقف الهيئة العربية العليا، التي رأسها أمين الحسيني، والتي كان الشقيري قد انضم إليها عند نهاية الحرب العالمية الثانية ؛ فهي قد سلمت بحق البقاء في فلسطين لأولئك اليهود المقيمين في البلد منذ ما قبل الانتداب البريطاني دون سواهم، وطالبت بعودة جميع اليهود الآخرين إلى بلدانهم الأصلية. والحال أن الشقيري، بعد فترة عمل كمندوب للمملكة السعودية لدى الأمم المتحدة، قد جرى تنصيبه قائدًا لمنظمة تحرير فلسطين من جانب جامعة الدول العربية عند إنشاء المنظمة، في عام ١٩٦٤، في القدس (التي كانت آنذاك تحت الحكم الأردني). واعتبارًا من يونيو/ حزيران ١٩٦٧ فصاعدًا، طوّرَ سياسةَ مزايدةٍ مستديمة على نظام عبد الناصر، خاصة بعد أن قبلت القاهرة قرار مجلس الأمن الدولي رقم ٢٤٢ في نوفمبر/ تشرين الثاني من ذلك العام[٧٧]. وهذا، بالطبع، لم يمنع الدعاية الإسرائيلية من عزو تصريحات الشقيري ومواقفه إلى نظام عبد الناصر.

والحال أن رؤية عبد الناصر لحل عادلٍ للنزاع لم تتغير قط، وهو ما تشهد عليه إجابته في ٨ فبراير/ شباط ١٩٧٠ عن سؤالٍ طرحه عليه صحافيان أميركيان بشأن الشروط التي يمكن بموجبها للإسرائيليين والعرب أن يتعايشوا في سلام[٧٨]:

> هناك نقطتان رئيسيتان: أولاهما الانسحاب الكامل للغزاة الإسرائيليين من الأراضي المحتلة، والنقطة الثانية هي حل مشكلة الفلسطينيين. ولقد قال الزعماء الفلسطينيون – على سبيل المثال– إنهم على استعداد لأن يعيشوا في فلسطين مع الإسرائيليين كما هم اليوم ؛ أن يعيش اليهود كما هم اليوم مع المسلمين ومع المسيحيين. لكن الإسرائيليين يصرون على التخلص من الفلسطينيين، وعلى أن يقيموا دولتهم على أساس اليهودية، وينظرون إلى اليهودية لا كعقيدة فحسب بل كقومية، وهذا يُعقِّدُ المشكلة. ولست أدري ما الذي يحدث لو أننا قررنا أن نقيم دولتنا على الإسلام، وقرر آخرون أن يقيموا دولتهم على المسيحية، وقرر غيرهم أن يقيموا دولتهم على البوذية. لسوف تكون هناك في كل مكان أعمالٌ تَنِمُّ عن التعصب[٧٩].

على أن برهان تفوق إسرائيل العسكري «التقليدي»، وكذلك الإدراك المؤكَّد، في عام ١٩٦٨، لحقيقة أن إسرائيل تملك القنبلة الذرية، قد أقنعا عبد الناصر في نهاية المطاف بحماقةِ استراتيجيةٍ تهدف إلى حل المشكلة الفلسطينية بإلحاق الهزيمة بالدولة الصهيونية في ساحة القتال. وبناءً عليه فقد أصبح أقوى اقتناعًا بأن من

الضروري أن يقوم الإسرائيليون أنفسهم بالضغط على دولتهم لكي تقوم بتغيير جذري لنهجها ولكي تسعى إلى حل سلمي للنزاع العربي - الإسرائيلي. وفي واحدة من خطبه العلنية الأخيرة، ألقاها في ٢٣ يوليو/ تموز ١٩٧٠، بمناسبة الذكرى السنوية الثامنة عشر للثورة المصرية، قبل شهرين من موته، وَجَّه عبد الناصر رسالة أمل في هذا الصدد. فقد تحدث عن تظاهرات ضد الاحتلال نَظَّمَهَا يهود في إسرائيل نفسها:

هناك في إسرائيل مظاهرات في تل أبيب وفي القدس المحتلة، هناك في إسرائيل الشباب الذي يرى في قادته اليوم التعصب العنصري الذي يريد أن يفرض الحرب باستمرار، هناك في إسرائيل بعض الناس إللي ما صدقوش أبدًا الكلام إن العرب حيدبحوا اليهود ويرموهم البحر ؛ ولأنهم تذكروا إن اليهود عاشوا معانا هنا آلاف السنين، وإنهم لم يتعرضوا في أي يوم إلى الذبح ولا إلى الاضطهاد، ولكن سبب الموقف الذي نحن فيه الآن هو أن إسرائيل احتلت فلسطين، وطردت الشعب العربي الفلسطيني من أرضه، وأنكرت حقوق شعب فلسطين، وصممت على أن تتبع سياسة القوة من أجل إرهاب الشعب العربي بقتل الأطفال والنساء[٨٠].

الناصرية ومعاداة السامية

لعل ما سبق كان يكفي لدحض جوهر تهمة معاداة السامية الموجهة ضد عبد الناصر، لو كان المفهوم قد أُخذ على محمل الجد بدلاً من اختزاله إلى مستوى شتيمة تُصَبُّ صبًا منهجيًا في فم أي معارض لدولة إسرائيل. إلاَّ أنه، منذ اليوم الذي أصبح فيه عبد الناصر رئيسًا إلى اليوم الذي مات فيه، كانت الدعاية الإسرائيلية نشطة نشاطًا خاصًا في وصمها الزعيم المصري بأنه معاد للسامية. والحال أن إيلي پوده، رئيس قسم الدراسات الإسلامية وشرق الأوسطية بالجامعة العبرية بالقدس، قد أجاد وصف الكيفية التي جرى بها إضفاء الصفات الشيطانية على عبد الناصر من جانب قادة إسرائيل، بدءًا ببن جوريون، والكيفية التي جرى بها ترويج شتائمهم من جانب وسائط الإعلام الإسرائيلية[٨١].

وقد بُنيت الصورة الشيطانية لعبد الناصر على أساس مقارنة منهجية جد مثيرة للسخرية من شأنها أن تثير ابتسامة لولا أن ما نحن بصدده تاريخ مأساوي. وتذهب المقارنة إلى أن عبد الناصر = هتلر ؛ و**فلسفة الثورة** = **كفاحي** ؛ والوحدة السورية - المصرية في عام ١٩٥٨ = ضم النمسا من جانب ألمانيا في عام

١٩٣٨ ؛ والتحالف بين عبد الناصر وخروشوف = ميثاق هتلر – ستالين وهلمجرًا. وغني عن القول أن اتخاذ موقف تصالحي من أي نوع حيال مصر عبد الناصر قد استدعى صور ميونخ وترضية هتلر من جانب الإنجليز. وبتعبير توم سيجيف، فإن استخدام هذه المقارنة واستخدام «المحرقة كدعاية»[٨٢]، قد بلغا بالطبع ذروة جنونية خلال الأزمة التي قادت إلى حرب يونيو/ حزيران ١٩٦٧. وقد حفزَ هذا التطور واقعُ أن الرأي العام الإسرائيلي والدولي كان قد أصبح حساسا حساسية خاصة حيال مسألة المحرقة كنتيجة لمحاكمة آيخمان في عام ١٩٦١.

وسعيًا إلى جعل التهمة ضد عبد الناصر و، بشكل أعم، ضد القومية العربية ككل، أكثر صدقية مما هو بإمكان هذه المقارنات الكاريكاتورية الشنيعة، فإن أولئك الذين وجَّهوا التهمة قد قدموا شواهد مؤيدة لها من مصادر وثائقية ظنوا أنها حاسمة. والمجهود الرئيسي هنا لم يقم به أحد آخر غير الجنرال يهوشافاط هاركابي، الذي نشر، في عام ١٩٦٥، مقالاً في صحيفة **معاريف** اليومية الإسرائيلي أورد فيه بعض نتائج بحوثه في «الموقف العربي» و«المعاداة الجديدة للسامية». وقد قامت إدارة التوجيه المعنوي بالجيش الإسرائيلي فيما بعد بتوزيع مقال الجنرال هاركابي على الجنود والضباط[٨٣]. وأصبح كتابه واحدًا من كتب الإسرائيليين المفضَّلة في الحرب الدعائية. والحال أن غشٍ نهجه في التفكير إنما يظهر بوضوح في معالجته لمسألة «مماهاة الصهيونية باليهودية»: فهو يلجأ إلى خلط انعدام التمييز بينهما في الخطب والكتابات، وهو منتشر، بالرفض الصريح لهذا التمييز، وهو رفض أندر إلى أبعد حد.

فشأن معظم العرب من الأجيال التي عاشت الحقبة التي كانت فيها فلسطين تحت الانتداب البريطاني، غالبًا ما استخدم عبد الناصر، هو الآخر، مصطلح «اليهود» للإشارة إلى الإسرائيليين. وقد أدى رفض القوميين الاعتراف بدولة إسرائيل بعد ١٩٤٨ إلى عدم ارتياحهم إلى المصطلح «إسرائيلي» ؛ وكان مصطلحا «اليهود» و«العرب» الاسمين العاديين، في الخطاب اليومي، للجماعتين المقيمتين في فلسطين زمن الانتداب. والحال أن هذا الظرف، الذي يصعب أن هاركابي كان غير عليم به، لم يمنعه من الإعلان بشكل متعسف، غير جائز، أن الخلط بين اليهود والصهيونيين كان، كقاعدة، خلطًا متعمَّدًا:

يُشدّدُ الكُتّابُ والقادة العرب تشديدًا متكررًا على أنهم لا يكنون أي عداوة لليهــود فهــم يعارضون الصهيونيين لاغير. على أن هذا التمييز لا يجري التمسك به وغالبًا مــا يجــري استخدام الصهيونية واليهودية كمرادفين، بحيث يؤدي شجب الصهيونية إلى شــجب اليهــود، بشكل طبيعي. والمسألة ليست مسألة خلط بين «اليهودي» و«الصهيوني» و«الإسرائيلي» في تدفق الكلام أو الكتابة، بالشكل نفسه الذي لا يحتفظ فيه الإسرائيليون دومًا، هم أنفسهم، بهــذا التمييز ؛ فالمماهاة متعمَّدة[٨٤].

ودعونا نلحظ أن هاركابي، هو نفسه، لا يشعر بأي حاجة إلى خوض مشــقة التمييز، في حكمه، بين مختلف «الكتّاب والقادة العرب»، والنظر إلى ما هو أبعــد من خلفيتهم الإثنية المشتركة لتحديد التيارات السياسية التي ينتمون إليهــا. وهكــذا فإنه هنا مذنب تحديدًا بارتكاب الخطيئة نفسها التي يندد بخصومه بسببها. ثــم إنــه ليس صحيحًا، في الواقع، أن الخلط بين اليهود والصهيونيين كان دومًا «متعمَّــدًا» من جانب الكتّاب والقادة العرب الذين لم يجهدوا أنفسهم في إجراء التمييز (ثــم إن كثيرين منهم قد أجروه صراحةً). والحال أن الفشل في التمييز بين كلمتي «اليهود» و«الصهيونيين» والذي لا شك في أنه متكرر في العالم العربي، كــان ولا يــزال بوجه عام نتيجةً لمماهاةٍ غير مدروسة تُعَدُّ طبيعيةً تمامًا من حيث إنهــا تُســتخدم استخدامًا منهجيًّا أيضًا في إسرائيل، وهو ما يعترف به هاركابي بشكل جد متــردد بالأحرى. وفي الوقت نفسه، وبعد إذن هاركابي، فإن كثيرين مــن أولئــك الــذين يستخدمون مصطلح «اليهود» تلقائيًّا للإشارة إلى الإسرائيليين يميزون بشــكل جــد متعمَّد بين اليهود والصهيونيين عندما تتاح لهم الفرصة للكــلام بشــكل متــأن(×). ودعونا نورد أيضًا الملاحظات التي أدلى بها نسيم رجوان عنــدما نُشــر كتــاب هاركابي في إسرائيل:

يعطيني هاركابي الشعور بأنه يريد أن يأكل الكعكة وأن يحتفظ بها في آن واحد. فهــو نفسه، كصهيوني، لن يقوم بالفعل بأي تمييز بين الصهيونية واليهودية، أو بــين الإســرائيلي

(×) على سبيل المثال، انظر الطرفة التي رواها القومي العربي الفلسطيني أكرم زعيتر، في الفصل الثالــث من القسم الثاني من هذا الكتاب: «القوميون: القومية العربية ومعاداة السامية».

واليهودي – لكنه يطلب من العرب أن يقوموا بذلك التمييز، والمشكلة هي أنهم حتى لو قاموا بذلك فإنه لن يرضى ؛ فسوف يواصل تسميتهم بأنهم أعداء للسامية، لأنه، كما يقال كثيرًا هنا [في إسرائيل]، لا يمكن رسم خط فاصل بين الصهيونية واليهودية[٨٥].

وقد وصفت الصهيونية نفسها، منذ انبثاقها، بأنها «حركة التحرر الوطني للشعب اليهودي» ؛ وقد ماهت نفسها بالديانة اليهودية وبالطابع اليهودي ؛ وقد استحوذت عمليًا على التوراة والتلمود ومجمل اليهودية الحاخامية وجعلت كل ذلك ملكًا لها ؛ وقد جعلت من إبراهيم وموسى والأنبياء أوائل الصهيونيين. وبعد ١٩٤٨، عرّفت إسرائيلُ نفسها – وهي التتويج، ولو الجزئي، للصهيونية– وسنت قوانين ولوائح بشكلٍ من شأنه تحويل نسبة الـ ٩٠ في المائة كلها من اليهود الذين يحيون خارج حدودها إلى «رعايا» إسرائيليين، من الناحية العملية. فمن نحن إذًا حتى نتهم العرب بمعاداة السامية بينما كل ما فعلوه هو أنهم وقعوا في المصيدة الإيديولوچية التي نصبتها لهم الصهيونية ؟ [٨٦].

والواقع أن التمييز بين اليهود والصهيونيين كان قد جرى تقريره بحزم من جانب الإيديولوچية الرسمية لمصر عبد الناصر. وقد عَبَّرَ عنه عبد الناصر نفسه بالأقوال، بل والأفعال، وذلك على الرغم من توجيه الاتهامات بأن نظامه قد اضطهد يهود البلد خلال الخمسينيات، قبل أن تختار غالبيتهم الساحقة الذهاب إلى المنفى. وقد وصف مراقبٌ معاصرٌ سلسلة الأحداث المتصلة بذلك:

في السابق، كان عبد الناصر قد شجع الوئام بين الجماعات غير المسلمة ؛ فبانتظامٍ مُمِلٍّ، كان الحاخامُ الأكبرُ ورؤساءُ الكنيسة القبطيةُ يدعونَ إلى الاحتفالات والمناسبات الرسمية الرئيسية. وبأسفٍ ظاهر، وافق عبد الناصر على إجراء محاكمتين ليهود، تتصل إحداهما بالتجسس لحساب إسرائيل وتتصل الأخرى بـ«التعاون الصهيوني مع الشيوعيين المحليين». وبصرف النظر عن النقد الخارجي، اتسمت المحاكمتان كلاهما بالنزاهة ونادرًا ما جرى التمييز علنًا بين اليهودي والمصري. ومع أن عبد الناصر لقيَ من الخارج ذيوعًا غير إيجابي عند إدانة شخصين بالتجسس وإعدامهما، فإنه يجب ملاحظة أن العقوبة نفسها كانت قد حاقت في السابق بمسلمين مدانين بالجاسوسية[٨٧].

والواقع أن اليهوديين المصريين اللَّذين أُعدِما في ١٩٥٥ كانا قد شـاركا فـي عملية إرهابية واسعة النطاق عُرِفت باسم عملية سوزانا. وچوئل بينن يصفها على النحو التالي:

في يوليو/ تموز ١٩٥٤، أمرت الاستخبارات العسكرية الإسرائيلية شبكة جاسوسية من يهود مصريين كانت قد شكَّلتها قبل ذلك بثلاث سنوات بشن عملية سـوزانا – وهـي حملـة لتفجير مكتب البريد الرئيسي بالإسكندرية ومكتبة المركز الإعلامي الأميركي بالقاهرة ومحطة السكك الحديدية بالقاهرة وعدة دور للسينما في القاهرة والإسكندرية. والحال أن المخربين (من شأنهم أن يُسَمَّوا اليوم «إرهابيين»، خاصة لو كانوا عربًا أو مسلمين يعملون ضد إسرائيل أو الولايات المتحدة) سُرعان ما جرى توقيفهم وتقديمهم إلى المحاكمة في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٥٤[٨٨].

لكن شيئًا من هذا لم يمنع إسرائيل وحلفاءها من تنظيم حملة دولية صـوَّرت المحاكمة والإعدامات على أنها أعمال معادية للسامية ارتكبها ما جرى وصفه بأنه نظامٌ نازيٌ. والحال أن هذه العملية التي وجَّهتها دولةُ إسرائيل عن بُعد – ولنشـر بسرعة إلى أنها دولة لها سجل طويل في ممارسة إرهـاب الدولـة فـي الشـرق الأوسط – قد جعلت وضع اليهود المصريين هشًا، ما حَفَزَ كثيرين إلـى مغـادرة البلد، إلى إسرائيل خاصةً. وبالطبع، لم يكن هذا شيئًا تميل السلطات الصهيونية إلى الأسف له. والحاصل أن المشاركة الإسرائيلية اللاحقة في الهجوم على مصر فـي عام ١٩٥٦ قد وجهت ضربة قاضية إلى وجود طائفة يهودية في مصر، كانت قـد انكمشت سابقًا بنسبة الرُبع جرَّاء حرب ١٩٤٨.

لقد حاق ضرر لا علاج له بأمن الطائفة اليهودية المصـرية جـرَّاء نشـوب حـرب السويس/ سيناء. فردًا على الهجوم البريطاني – الفرنسي – الإسرائيلي على مصر فـي ٢٩ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٥٦، اتخذت مصر تدابير قاسية ضد طائفتها اليهودية. فقـد جـرى احتجاز نحو ١٠٠٠ يهودي، أكثر من نصفهم مواطنون مصريون. وجرى طرد ثلاثة عشـر ألف مواطن فرنسي وبريطاني من مصر ردًا على الهجوم الثلاثي، بينهم يهود كثيـرون .... وقامت الحكومة بتأميم أرصدة جميع المواطنين البريطانيين والفرنسيين، وجرَّاء ذلـك تـأثر اليهود الذين يحملون هاتين الجنسيتين بهذا التأميم ....

والحال أن الأمر العسكري بمصادرة ممتلكات اليهود [حاولت الحكومة تبرير هذا الإجراء بقولها إنه إجراء وقائي يهدف إلى منع هرب رؤوس الأموال] قد أُلغي في ٢٧ أبريل/ نيسان ١٩٥٧، وأُعيدت ممتلكات اليهود ممن ليسوا مواطنين بريطانيين أو فرنسيين. وبحلول ذلك الوقت، كان اضمحلال الطائفة اليهودية قد أصبح غير قابل للعلاج[٨٩].

وقد شهدت الأعوام التالية للنكبة نزوح الغالبية العظمى من يهود العالم العربي. فبين عامي ١٩٤٨ و١٩٧٦، هبط عدد اليهود المقيمين في البلدان العربية في الشرق الأوسط من ٨٥٦ ٠٠٠ نسمة إلى ٢٥ ٨٧٠ نسمة[٩٠]، وقد واصلَ الهبوطَ في العقود التالية. وفي عام ١٩٤٨، كانت الطائفة اليهودية في مصر (٧٥ ٠٠٠) الخامسة من حيث الحجم، بعد طوائف المغرب (٢٦٥ ٠٠٠) والجزائر (١٤٠ ٠٠٠) والعراق (١٣٥ ٠٠٠) وتونس (١٠٥ ٠٠٠)[٩١]. والحال أن ميشيل أبيتبول، الأستاذ الفخري بالجامعة العبرية بالقدس وهو نفسه من أصل مغربي، قد لَخصَ الجدل بشأن هذا النزوح تلخيصًا موضوعيًا:

كما يمكن توقع ذلك، تتباين الآراء فيما يتعلق بالأسباب المحددة لهذه المغادرات. فالمسلمون القوميون يرون أن المسئولية تقع أساسًا على العملاء الأجانب – الأوساط الاستعمارية الأوروبية، المناضلين الصهيونيين، عملاء الموساد، أو ممثلي المنظمات اليهودية الدولية– الذين جعلوا الحياة اليهودية في البلدان الإسلامية مستحيلة مهما كان شكلها، وذلك بلجوئهم إلى الاستفزاز والنشاط الدعائي. بينما يرى الصهيونيون أن ما أقنع اليهود بحزم أمتعتهم والرحيل هو الشعور العام بانعدام الأمن والمترتب على التحريض القومي وأصداء هزيمة ١٩٤٨[٩٢].

وفي جميع الأحوال، فإنه إن كانت هناك حالة يصعب فيها إنكار المسئولية العربية عن نزوحٍ يهوديٍّ جماعيٍّ، فإنها ليست حالة قومية الخمسينيات والستينيات العربية ذات الاتجاه الاشتراكي والمعادي للإمبريالية، بل هي، بالأحرى، حالة العراق الملكي تحت السيطرة البريطانية. فهنا سار النزوح يدًا بيد، بوجه عام، مع أعمال السلب والنهب – بصرف النظر عن صحة المزاعم التي لا تزال محل خلاف والتي تنسب الهجمات على الأرواح والممتلكات اليهودية إلى

الصهيونيين[٩٣]. إلاّ أنه تبقى حقيقة أن الضحايا الرئيسيين قد استاءوا من كل من الحكومة العراقية والصهيونيين[×].

والحجة الوحيدة التي تستحق، من الناحية الظاهرية، نظرًا جادًا فيما يتعلق بتهمة معاداة السامية الموجَّهة إلى عبد الناصر هي الإشارة التي قام بها إلى **بروتوكولات حكماء صهيون** في الحديث الذي أدلى به لصحافي هندي في ٢٨ سبتمبر/ أيلول ١٩٥٨. فقد قال الرئيس المصري لمحدِّثه:

لست أدري ما إذا كنتم قد طالعتم كتابًا عنوانه «بروتوكولات حكماء صهيون» أم لا، ولكني أرى أنه من الأهمية بمكان، وسأقدم لكم نسخة منه بالإنجليزية، وسيتبين لكم جليًا – كما هو مذكور فيه– أن مصير القارة الأوروبية في يد ثلاثمائة صهيوني، يعرف كل منهم جميع الآخرين، وأنهم يختارون خلفاءهم من أتباعهم وحوارييهم[٩٥].

والحال أن كون عبد الناصر قد ذكر **البروتوكولات** إنما يُعَدُّ بحد ذاته شهادة على الانتشار المتزايد – الذي يصعب أن يكون مدعاة للاستغراب– لهذا التزوير الروسي المعادي للسامية، في البلدان العربية على أثر النكبة[××]. كما أنها، بالدرجة الأولى، شهادة على الجهل والفقر الثقافي المميزين للأوساط القومية، واللذين لم

(×) كتب يهودا شنهاف: « في يناير/ كانون الثاني ١٩٥٢، بعد نحو نصف عام من الإتمام الرسمي للعملية التي جاءت بيهود العراق إلى إسرائيل، جرى شنق ناشطين صهيونيين، هما يوسف بصري وشالوم صلاح، في بغداد. وكانا قد اتُهما بحيازة متفجرات وإلقاء قنابل في مركز المدينة. ووفقًا لشلومو هيلل، وهو وزير إسرائيلي سابق وناشط صهيوني سابق في العراق، فإن آخر ما قالاه، وهما على منصة الإعدام، هو 'عاشت دولة إسرائيل'. ومن المفترض أن يكون من الطبيعي تمامًا أن يتلقى اليهود العراقيون في إسرائيل باستياءٍ أنباء الشنق. لكن اجتماعات التأبين التي نظمها قادة الطائفة في مدن إسرائيلية مختلفة قد فشلت، على العكس من ذلك، في استثارة تضامن واسع مع الصهيونيِّين العراقيِّين. فما حدث هو العكس تمامًا: فقد ذكرت وثيقة سرية من موشيه ساسون، من قسم الشرق الأوسط بوزارة الخارجية، إلى موشيه شاريت، وزير الخارجية، أن كثيرين من المهاجرين العراقيين، مقيمين في المخيمات الانتقالية، قد استقبلوا الشنق بموقف: 'هذا انتقام إلهي من الحركة التي هوت بنا إلى مثل هذا الحضيض'. وتشهد مرارة رد الفعل هذا على درجة حادّة من السخط بين اليهود العراقيين حديثي الوصول. وهي تدل على أن عددًا كبيرًا منهم لم يعتبروا هجرتهم العودةَ السارَّةَ إلى صهيون التي صوَّرها ناشطو الطائفة الصهيونيون. فبدلاً من ذلك، وبالإضافة إلى إلقاء اللوم على الحكومة العراقية، ألقوا اللوم على الحركة الصهيونية لاستقدامهم إلى إسرائيل لاعتبارات لا تتضمن أفضل مصالح المهاجرين أنفسهم»[٩٤].

(××) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب: « دعاة الجامعة الإسلامية الرجعيون و/ أو السلفيون: رشيد رضا ».

يسلم منهما ولو قومي قيادي كالرئيس المصري. وصحيح أن رؤساء الدول لا يُختارون على أساس امتحانات المعارف العامة، في مصر كما في أي بلد آخر. لكن حقيقة كون عبد الناصر على هذه الدرجة من الجهل بقصة هذا النص بحيث يوصي به، كدليل قاطع، لصحافيٍّ أجنبي، إنما تُعَدُّ ببساطةٍ تامةٍ شيئًا مخزيًّا.

فالملوم هنا ليس شيئًا آخر سوى الجهل الذي يزيد من تعقيده إحساسٌ بجبروت الخصم الصهيوني. والحال أن أولئك الذين فبركوا **البروتوكولات** ووزعوها في أوروبا كانت لهم مخططات معادية للسامية لا لبس فيها. فقد سعوا، بالأخص، إلى إثارة الكراهية الشعبية لليهود ككباش فداء خيالية – بتحميلهم المسئولية عن جميع شرور النظام/ الفوضى الاقتصادي السائد، كما كمشاركين فعليين في الحركات التي تحدت هذا النظام/ الفوضى، وذلك بالنظر إلى نسبة الناشطين والمثقفين اليهود العالية في صفوف أقصى اليسار. أمَّا أولئك الذين روجوا **البروتوكولات** في البلدان العربية بعد ١٩٤٨ فقد كانوا يسعون إلى تقديم عذر لهزيمة الدول العربية النكراء، الواقعية تمامًا، على أيدي الحركة الصهيونية، كما كانوا يسعون إلى تفسير السبب في نجاح الصهيونيين في كسب تأييد جميع دول معسكر الحلفاء المنتصرة في الحرب العالمية الثانية. ولم يكن من شأن العدوان الثلاثي في عام ١٩٥٦ سوى تعزيز هذا الاتجاه. وقد اعتقد عبد الناصر أنه قد اكتشف مفتاح التعاون بين الدولتين الأوروبيتين الغربيتين الرئيسيتين وإسرائيل في **البروتوكولات**.

إلاَّ أنه تجب الإشارة هنا إلى بعض الملابسات. فأولاً، نجد أن الملاحظات التي أدلى بها عبد الناصر في ذلك الحديث الذي جرى في عام ١٩٥٨ – في وقت كان واقعًا فيه على الأرجح تحت تأثير قراءته مؤخرًا للتزوير الروسي الذي نشرته مصلحة الاستعلامات المصرية في أبريل/ نيسان ١٩٥٦[٩٦]– إنما تتعارض تعارضًا غريبًا مع الخط الأساسي للقومية العربية والناصرية آنذاك والتي، كما رأينا، اعتبرت إسرائيل أداة بيد الاستعمار ولم تتبن الرؤية المقابلة، المعادية للسامية. وثانيًا، هذه هي المرة الوحيدة التي يأتي فيها عبد الناصر على ذكر **البروتوكولات** في أعوامه الثمانية عشر في السلطة ؛ والأرجح أنه قد أُحيط علمًا، بعد الحديث، بأن الوثيقة الروسية تزوير لا ريب فيه.

وأخيرًا، وهو الأهم، لابد من ملاحظة أن عبد الناصر كـان يعتقـد – مثلمـا أعتقد، علاوة على ذلك، معظمُ من وزعوا وقرأوا **البروتوكولات** في البلدان العربية آنذاك – أن الوثيقة نتاج مؤامرة **صهيونية**، وليست **يهودية**. والحال أن هاركـابي، في كتابه عن «الموقف العربي»، والذي كُرِّسَتْ فيه عدة صفحات لتوزيع وانتشـار **البروتوكولات**(٩٧)، إنما يسهب في الحديث عن مقدمة الطبعة المصـرية للتزويـر الروسي، المنشورة بالعربية وغير الموقَّعة. وهو يعتقد أن الذي كتبهـا ألمـاني ؛ والأرجح أنه كان يفكر في البروفيسور الألماني يوهان ڤون ليرس، وهو عدو لدود للسامية وصديق لأمين الحسيني كان قد وجد مـلاذًا فـي القـاهرة فـي أواسـط الخمسينيات وتولى منصبًا في مصلحة الاستعلامات المصرية. وحجـة هاركـابي النهائية في هذا الاتجاه إنما تكمن، تحديدًا، في أن المقدمة المقصودة تنسب الوثيقـة إلى اليهود بشكل سافر، وليس إلى الصهيونيين:

ودعوى [المقدمة] أن البروتوكولات ليست صادرة عن الصهيونية بـل صـادرة عـن اليهود ككل إنما تمثل أيضًا نهجًا نازيًّا، لأن اتجاه العرب إلى تركيز الهجوم على الصهيونية، بوصفها مصدر الشر، من شأنه أن يقودهم إلى التشديد على مصدرها [مصدر البروتوكولات] الصهيوني. والواقع أنه يجري التأكيد في معظم الكتب العربية على أنها محاضـر مـداولات سرِّية في المؤتمر الصهيوني، بل وعلى أنها خطبة سرِّية لهرتسل(٩٨). [وتتلو هذا الكلام ثلاث عشرة إحالة إلى مؤلفات صادرة بالعربية !].

وهذا التمييز ليس مسألة جزئيات عديمة الأهمية. فهناك فارق نـوعي بـين مقاربة مضلِّلة معادية للسامية تعتقد، أو تحاول دفع الأخرين إلى اعتقـاد، أن قـادة اليهود أو «الجنس اليهودي» يتآمرون على بقية العالم، ومقاربةٍ، مضـلِّلة أيضًـا، بالطبع، لكنها ليست عنصرية، تبحث عن العزاء بحشدِ نظريةِ مؤامرةٍ لتفسير قـوة الحركة الصهيونية: نجاحها في كلٍّ من خلق دولة أقوى من كُلٍّ جيرانها العرب معًا الأوفر عددًا بكثير من حيث العدد، كما في كسب مسـاندة أوروبـا الغربيـة لمـا يعتبرونه قضية غير عادلة. على أن هذا التمايز لا يبدو أنه قد خطر ببال يهوشافاط هاركابي، الذي يختتم نظره في **البروتوكولات** بطرح تخيير اختزالي مضلِّل بدوره: «هل وضع العرب أيديهم ببساطة على البروتوكولات كرصيد ثمين فـي دعـايتهم

ضد إسرائيل، أم أنهم، ربما، يشعرون في صميم أفئدتهم بأن البروتوكولات تنسجم مع الهدف العربي في تصفية الدولة اليهودية والقضاء عليها ؟» [٩٩].

والحال أن وريثي الجنرال الفكريين، ميئير ليتفاك وإستير ويبمان، إنما يقدمان الإجابة الصحيحة عندما يكتبان أن **بروتوكولات حكماء صهيون** «كسبت شعبية واسعة في العالم العربي لأنها قدمت تفسيرًا معقولاً للظاهرة الصهيونية ونجاحاتها في الشرق الأوسط»[١٠٠]. ومن الجهة الأخرى، فإنهما لا يقومان بالتمييز بين القراءة المعادية للسامية والقراءة المعادية للصهيونية للتزوير الروسي. وكان لابد للمرء من أن يكون قد فهم بوضوح هذين الجانبين في علاقة القوميين العرب بالكتاب المفبرك حتى يتمكن من إصدار حكم صحيح على موقفهم الغالب. فهو يختلف، بالطبع، عن الموقف الغالب للجامعة الإسلامية السلفية التي تحرينا بالفعل قراءتها **للبروتوكولات**، وهي قراءة دشنها رشيد رضا.

محاكمة آيخمان، التعويضات، المقارنات ومراجعة التاريخ

يحتل موقف عبد الناصر من المحرقة مكانًا مميّزًا بالطبع في الإدانات التي تتلاقى لإضفاء الصفات الشيطانية عليه. والحال أن أولى إشاراته إلى المحرقة، أو، بالأحرى، عواقبها، قد جاءت خلال مؤتمر صحافي عُقد في ٢٦ يناير/ كانون الثاني ١٩٥٨ مع صحافيين أميركيين. ففي ترديد لحجة الليبرالية العربية الأثيرة، أكد عبد الناصر أنه يتفهم ضرورة «إيجاد حل لمشكلة اللاّجئين اليهود الذين كانوا ضحايا هتلر». إلاّ أنه أضاف: «نحن نقدر هذه النظرة الإنسانية، ولكن هناك مشكلة إنسانية أخرى وهي مشكلة العرب الذين عاشوا في فلسطين القرون الطويلة»[١٠١].

وقد عاد عبد الناصر إلى نهج الحجاج هذا في ٢ فبراير/ شباط ١٩٧٠، قبل شهور قليلة من موته. ففي كلمة أمام مؤتمر البرلمانيين الدولي، أعلن:

> في أعقاب الحرب العالمية الثانية – وكان مركز الصدارة في العالم الغربي قد انتقل من بريطانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية– غيرت الحركة الصهيونية سندًا بسند، وسيدًا بسيد، فتحولت من لندن إلى واشنطن، التي اندفعت لتأييد الصهيونية تحت دعوى إنقاذ اليهود من ضحايا النازية.

هكذا بدا أن الأمة العربية – وهي التي لم تقترف في تاريخها جريمة اضطهاد اليهود – هي التي وقع عليها عبء دفع ضريبة اضطهادهم كاملة .. من أرضيها .. ومن دمها. وفي الواقع فإن هذا الذي بدا لم يكن إلا مظهرًا خارجيًا لإخفاء الحقيقة ؛ لأن الولايات المتحدة الأمريكية – التي ورثت مركز السيطرة البريطاني– أخذت لنفسها جميع أهداف هذه السيطرة خصوصًا في العالم العربي، الذي كان يراد دائمًا تهديده وتمزيقه وإهدار طاقاته(١٠٢).

ولم يعبر عبد الناصر قط عن أي إعجاب بهتلر. والحق إن الوحيد من الضباط الأحرار الذي فعل ذلك لم يكن أحدًا آخر غير أنور السادات، الرجل الأبعد يمينًا في الجماعة التي قامت بثورة ١٩٥٢. ولابد من إضافة أنه حتى في حالته كان موضع إعجابه هو الشخصية التاريخية لهتلر المنظور إليه على أنه رجل وطني، «إيمانه ببلاده وشعبه»، لا إيديولوچيته النازية أو معاداته للسامية. والحال أن تصريح السادات، الذي يجري الاستشهاد به بغزارة في المطبوعات الدعائية المعادية للعرب، كان قد نشر في ١٨ سبتمبر/ أيلول ١٩٥٣ في أسبوعية **المصوَّر** المصرية، التي كانت قد دعت عددًا من الشخصيات إلى كتابة رسالة إلى هتلر. ويلحظ ليتڤاك وويبمان تصريحات السادات، بالطبع، لكنهما نزيهان بما يكفي لأن يضعاها في سياقها:

المستجيبون الآخرون للدعوة، وبينهم ثلاثة وزراء سابقين، أعربوا عن تحفظات واستياء حيال أفعال هتلر، مع أن أحدًا منهم لم يُشر إلى سياساته المعادية لليهود. وكان إحسان عبد القدوس، رئيس تحرير مجلة روز **اليوسف** اليسارية، هو الأجرأ. فقد قال إنه لا مكان للديكتاتوريين في العالم الحر وذكَّر هتلر بمسئوليته عن موت الملايين وعن غرف الغاز وحمامات الدم وأعاد هتلر إلى مخبأه(١٠٣).

وطبيعي أن الإشارات إلى إبادة اليهود في التصريحات التي أدلى بها عبد الناصر غالبًا ما ترد بصدد مسألة التعويضات عن الإبادة والتي دفعتها جمهورية ألمانيا الاتحادية لدولة إسرائيل(١٠٤). ويكرّس ليتڤاك وويبمان فصلاً من كتابهما لردود الفعل العربية على مسألة التعويضات(١٠٥). وهما يلخصان، في القسم الأول الموضوعي نسبيًا من كتابهما، ردود فعل «الخطاب العربي الرئيسي» في أوائل الخمسينيات:

كانت الإشارات إلى المحرقة في الخطاب [العربي] الرئيسي إشارات غيـر مباشـرة، وهي لم تجادل في كونها حقيقة تاريخية. كما لم يجر إنكار حق ألمانيا في تعويض اليهود على أساس شخصي، لكن حق إسرائيل في تمثيل أولئك اليهود والحصول على تعويضات باسـمهم قد جرى رفضه رفضًا سافرًا. وقد دار جانب كبير من النقاش المتعلق بالاتفاقية حول جوانبها السياسية والآثار المترتبة عليها بالنسبة لميزان القوى بين إسرائيل والدول العربيـة. كمـا أن الادعاء بأن اللاّجئين العرب أحق بالحصول على تعويض، وهو ما ينطوي على مساواة محنة الفلسطينيين بمحنة اليهود تحت الاضطهادات النازية(×)، يبدو أنه كان ناجمًا عـن اعتبـارات سياسية لا عن نيةِ تهوينٍ من شأن المحرقة(١٠٦).

على أن العرب قد انزعجوا انزعاجًا عميقًا من استغلال إسـرائيل السياسـي لقضية آيخمان، سواء أكان ذلك عقب الاختطاف، الذي تم فـي الأرجنتـين، لهـذا النازي السابق الذي كان مسئولاً عن ترحيل اليهود إلى معسكرات الموت، أم خلال محاكمته في إسرائيل، والتي عُقدت على الرغم من الدعوات الكثيرة الصادرة مـن شتى الجهات، وبينها دعوات صادرة من الولايات المتحدة ومن إسرائيل نفسها، إلى عقد محاكمة دولية(١٠٧). ويقدم كلٌّ من توم سيجيف وإديث زرتال وصفين رائعـين للاستخدامات التي وُظِّفت فيها محاكمة آيخمان:

كان لبن جوريون هدفان: أولهما تذكير بلدان العالم بأن المحرقة تُلزمها بتأييـد الدولـة اليهودية الوحيدة على الأرض. وثانيهما تلقين شعب إسرائيل، خاصة الجيل الأصغر، الدروس المستفادة من المحرقة .... وقد قال إن المحاكمة قد تكشف القناع عن مجرمين نازيين آخرين وربما تكشف، أيضًا، صلاتهم بعدة حكام عرب. وقد زعم أن الدعاية المعاديـة للصـهيونية والصادرة من مصر دعاية معادية للسامية ويلهمها النازيون. فقد قال «إنهم، عمومًا، يقولـون 'الصهيونيين'، لكنهم يقصدون 'اليهود'». وقد أدى هذا إلى الاستنتاج الواضح الذي يذهب إلى أن أعداء دولة إسرائيل أعداء للشعب اليهودي وأن مساندة إسرائيل تساوي مناهضة معـاداة السامية(١٠٨).

(×) خلافًا لما توحي به هذا الجملة، لم تكن الدعوى العربية (وهي، كقاعدة، لم تكـن فـي أي وقـت مـن الأوقات) هي أن الفلسطينيين أحق بالتعويضات الألمانية من ضـحايا النازيـة اليهـود. بـل كانـت، بالأحرى، هي أنهم أحق بها من دولة إسرائيل – وهذا شيء جد مختلف، كما هو واضح.

إن نقل حالة المحرقة إلى واقع الشرق الأوسط، مهما كان قاسيًا ومعاديًا لإسرائيل، كان من نوع مختلف تمامًا، فهو لم يخلق فقط شعورًا زائفًا بخطر الدمار الشامل المحدق. فقد شوَّه أيضًا وإلى حدٍّ بعيد صورة المحرقة، ما أدى إلى تقزيم جسامة الفظائع التي ارتكبها النازيون واعتبار عذاب الضحايا والناجين الفريد عذابًا عاديًا وإضفاء صفات شيطانية بالكامل على العرب وقادتهم. والحال أن نقل حالة إلى الأخرى قد جرى، قبل المحاكمة وخلالها، بطريقتين متمايزتين: أولاً، بالإشارات الواسعة إلى وجود علماء ومستشارين نازيين في مصر وبلدان عربية أخرى، وإلى الصلات المستمرة بين القادة العرب والنازيين، وإلى نوايا وخطط العرب نازية الطراز في إبادة إسرائيل. وكانت الطريقة الثانية هي الإشارات المنهجية – في الصحافة والإذاعة والخطب السياسية – إلى مفتي القدس السابق، الحاج أمين الحسيني، الذي جرى تصويره على أنه مخطِّطٌ بارز للحل النهائي ومجرمٌ نازيٌّ رئيسي(١٠٩).

والحاصل أن مسألة الشخصيات النازية السابقة التي كانت قد وجدت ملاذًا لها في مصر قد أحدثت ضجة واسعة في وسائط الإعلام، وذلك في سياق حملة سعت إلى تصوير نظام عبد الناصر نفسه على أنه نظام نازي. ومما لا شك فيه، بالطبع، أن عددًا من الناس الذين كانوا مسئولين نازيين مهمين قد اتخذوا لأنفسهم ملاذًا في بلدان عربية بعد الهزيمة الألمانية أو في الخمسينيات ؛ وقد هرب بعضهم إلى مصر. إلاَّ أنه، فيما عدا آلويز برونر، مساعد أدولف آيخمان الذي هرب في نهاية المطاف إلى سوريا، فإن أحدًا من مجرمي الحرب المعروفين المنتمين إلى النظام النازي أو، على أي حال، من القادة النازيين الذين يتحملون مسئولية رئيسية عن الإبادة، لم يكن ضمن هؤلاء اللاَّجئين الألمان في البلدان العربية.

وهذا، على أي حال، ليس أسوأ من سجل الولايات المتحدة و، خصوصًا، وكالة الاستخبارات المركزية، في تعاملها مع نازيين سابقين، بينهم مجرمو حرب. والمسألة مُوَثَّقَةٌ الآن جيدًا، لأن الأرشيفات ذات الصلة قد أصبحت متاحة للجمهور(١١٠). والحال أن كيفن رافنر، المؤرخ الرسمي لوكالة الاستخبارات المركزية، قد لخص هو نفسه إدانة الوكالة، حيث شدَّد على التهم التالية بشكل خاص:

إن وكالة الاستخبارات المركزية والمنظمات التي كانت سَلَفًا لها ... قد استخدمت كوادر استخبارات ألمانية كمصادر للمعلومات. وفيما بعد، رعت وكالةُ الاستخبارات المركزية تكوين جهاز الاستخبارات الألمانية الغربية الجديد، وهو منظمة تحت سيطرة ضباط من هيئة الأركان الألمانية البائدة. وقد وفرت صفوفُ المنظمة حمايةً لكثيرين من ضباط أسراب الحماية ومصلحة الأمن الألمانية الذين ظل ولاؤهم للحكومة الألمانية الغربية الجديدة موضع شك....

وقد قامت وكالة الاستخبارات المركزية بتهريب مجرمي حرب [بينهم كلاوس باربي] ومتعاونين نازيين عبر «طرق ملتوية» إلى جنوبي أوروبا، ما سمح لهم بالهرب من العدالة بإعادة تسكينهم متنكرين في أميركا الجنوبية(١١١).

والحاصل أن كثيرين من مجرمي الحرب النازيين، ناهيك عن نازيين سابقين لا حصر لهم لم تكن لهم يد مباشرة في جرائم الحرب، قد ضمتهم إلى قوام العاملين فيها مؤسساتُ الجمهورية الاتحادية الألمانية التي أقامت معها دولة إسرائيل، في ظل بن جوريون، أواصر تعاونية وثيقة – وهي الجمهورية الاتحادية نفسها التي لعبت، بفضل تحويلاتها المالية إلى إسرائيل، دورًا محوريًّا في تأمين إنماء الدولة الصهيونية وتوطيد دعائمها. والحال أن الوثائق التي كُشف النقاب عنها مؤخرًا في الولايات المتحدة إنما تؤكد أحدَ أحَطِّ جوانب محاكمة آيخمان: الجهود التي بُذلت للتستر على حقيقة أن المستشار الألماني الغربي، كونراد أديناور – الذي كان قد أصبح صديقًا لبن جوريون وكان الفاعل وراء مدفوعات التعويضات الألمانية لإسرائيل، التي استُقبل فيها بكل آيات التكريم في عام ١٩٦٦ – كان له مستشار للأمن القومي، هو المدعو هانس جلوبكه الذي كانت حَنّه أرندت قد سبق لها أن قالت عنه، في عام ١٩٦١، كل ما لابد من قوله:

جَرُّ المجرمين والقتلة من مخابئهم شيءٌ والعثور عليهم بارزين ومزدهرين في المجال العام – شيءٌ آخر والمقصود مصادفةُ رجالٍ لا حصر لهم في الإدارات الاتحادية وإدارات الولايات و، بوجه عام، في الوظائف العامة، رجال كانت وظائفهم مزدهرة في ظل النظام الهتلري(١١٢).

وقد جرى لفت انتباه المحكمة أن حالة كهذه، هي حالة الدكتور هانس جلوبكـه، أحـد أقرب مستشاري أديناور إليه، والذي كان، قبل أكثر من خمسة وعشرين عامًا، شـريكًا فـي كتابة تفسير شائن لقوانين نورمبرج [المعادية للسامية] وكان، في وقت لاحق، صاحب الفكرة الرائعة الداعية إلى إلزام جميع اليهود الألمان باتخاذ «إسرائيل» أو «ساره» اسمًا أوسط. لكن اسم الدكتور جلوبكه – واسمه وحده- قد أدرجه الدفاعُ في إجراءات محكمة الناحية [القدس]، والأرجح أن ذلك كان على مجرد أمل «إقناع» حكومة أديناور ببدء إجراءات تسليم الرجـل. وعلى أي حال، فلا شك هناك في أن مستشار وزارة الداخلية السـابق وأمـين سـرّ الدولـة الحاضر في مستشارية أديناور كان أحقَّ من مفتي القدس السابق بالظهور في تاريخ ما كـان اليهود قد كابدوه بالفعل على أيدي النازيين[١١٣].

وردود الفعل العربية على محاكمة آيخمان تشكل أيضًا موضوع فصل بأكمله من كتاب ليتفاك وويبمان[١١٤]. ويكشف الفصل، بالطبع، طيفًا واسعًا إلى أبعد حـدٍّ من الآراء، وذلك بصرف النظر عن ادعاء الكاتبين تحليل «خطـاب عربـي» – بصيغة المفرد- في كتابهما. وكما يمكن للمرء أن يتوقع، فقد انتقيا عددًا كبيرًا مـن التعليقات المريعة على المحاكمة من الصحافة العربية. وأسوأ هذه التعليقات يرد في صحيفة يومية سعودية، البلاد. وهو تعليق مقيت نُشر في ٣١ مـايو/ أيّـار ١٩٦٠ بقلم المدعو حلمي أبو زياد ؛ وفي العنوان، يُحَيِّي الكاتبُ آيخمان على قتل خمسـة ملايين من اليهود[١١٥]. والحال أن برنارد لويس، بعد أن أشـار إلـى التعليقـات «المختلطة» في وسائط الإعلام العربية، كان قد استشـهد بالفعـل بهـذا العنـوان الوضيع، المقزِّز، وبه وحده ؛ وقد وصفه، بالموضوعية الصارمة التي يتميز بهـا، كما رأينا، بـ«رد فعل معادٍ نموذجي بما يكفي»[١١٦].

وينتقد ليتفاك وويبمان لويس علـى ذلـك. كمـا ينتقـدان «بـاحثين يهـودًا وإسرائيليين» آخرين – بينهم هاركابي وروبرت ويستريتش، وهو محترف آخر من محترفي الحرب الدعائية المعادية للعرب، وإن كانا ينتقدان أيضًا حَنَّة أرندت[١١٧]، لأنها، «استنادًا إلى عدد قليل من المقالات والرسوم الكاريكاتورية التـي تكـررت الإشارة إليها، وإلى الدعاية العربية ضد المحاكمة»، انخرطـت فـي «التشـويه» بتخلفها عن رصد «كل مدى وظلال الخطاب المتعلق بالمحاكمة والمحرقـة»[١١٨].

والحال أن استخدامهما مصطلح «الخطاب العربي» (بصيغة المفرد) ليشمل مثل هذا المدى الواسع من المواقف هنا إنما يظهر على حقيقته: استخدام عبثي بشكل لا لبس فيه.

وفيما يتعلق بمصر، خصوصًا، يعترف ليتفاك وويبمان بأن «تبرير المحرقة والأسف على عدم اكتمال الإبادة كان تيمة هامشية بل وغائبة في الكتابة المصرية عن المحاكمة»[١١٩]. وهما يوليان انتباهًا خاصًّا إلى مثقَّفين مصريِّين من اليسار المصري، لطفي الخولي وإحسان عبد القدوس، اللذين شاءت الظروف أن يكونا المثقَّفَين البارزين الوحيدين المذكورين في فصلهما – الوحيدين اللذين شغلا مواقع بارزة في الحياة الثقافية لكل من بلدهما والعالم العربي في عمومه– حيث أشار المؤلفان إلى أن موقف الرجلين كان «بارزًا في الخطاب الثقافي والعام المصري»[١٢٠]. وقبل ذلك بصفحات قليلة، استشهد ليتفاك وويبمان باستفاضة بمقال افتتاحي نشره، في ١٢ أبريل/ نيسان ١٩٦١، لطفي الخولي في **الأهرام**، أوسع الصحف اليومية المصرية نفوذًا. فمتحدثًا باسم «نحن» جماعية، ومستعيدًا المبادئ الثورية المعادية للاستعمار والمعادية للعنصرية، يعلن الخولي – وهو واحد من المثقفين الماركسيين الكثيرين الذين ضمتهم نخبة السلطة الناصرية إليها بعد التحول الاشتراكي للنظام– إعلانًا سافرًا عامًا أنه يرفض كل ما مثَّله آيخمان والنازية[١٢١].

على أن ليتفاك وويبمان يأسفان لحقيقة أن العرب الذين كانوا الأكثر عداوة للنازية وآيخمان قد انتهزوا الفرصة التي أتاحتها محاكمة آيخمان للتشديد على جسامة جرائم إسرائيل ضد الفلسطينيين[١٢٢]. على أن تشديد المثقفين العرب على ذلك إنما يُعَدُّ جدًّ مفهوم وذلك بالنظر إلى الطريقة التي استغلت بها إسرائيلُ المحاكمة، كما رأينا. وكان الأحرى بالكاتبين، قبل أن يُعَبِّرا عن استيائهما من المقارنات بين جرائم إسرائيل وجرائم ألمانيا النازية، أن يُعَبِّرا عن سخطهما على المقارنات الإسرائيلية بين العرب والنازيين والتي وصلت بالغضب في العالم العربي إلى درجة الغليان.

وفيما بعد، عندما اتخذت «التعويضات» الألمانية شكل شحنات أسلحة إلى دولة إسرائيل، كما كشفت ذلك الصحافةُ الألمانية في عام ١٩٦٤، اندفع عبد

الناصر، في غضبه، إلى الانخراط فيما من الأدق وصفه بمبالغة جسيمة نابعة من رغبة في شجب الصهيونية بوصفها مشروعًا إجراميًّا وليس من رغبة في التهوين من شأن جرائم النازية. وقد تجلى السخط خلال حديث صحافي أدلى به لوسائط الإعلام الألمانية الغربية في ٢٠ فبراير/ شباط ١٩٦٥، عشية زيارة إلى القاهرة من جانب والتر أولبريشت، الرئيس الألماني الشرقي، بعد اعتراف مصر بالجمهورية الألمانية الديموقراطية:

ولقد تولى [مصر] شعور بالدهشة والألم حين علمت أن «بن جوريون» ومستشار ألمانيا السابق «كونراد أديناور» قد اتفقا على شحن ٢٠٠ دبابة و٥٠ طائرة و٢٠٠ سيارة استطلاع مصفحة ومئات من المدافع لتقتلنا، ولم يكن أمامنا إلا أن نعتبر هذا العمل عدوانيًا لنا ؛ لأن إسرائيل تستخدم هذه الأسلحة لقتلنا. إننا نعتبر «بن جوريون» عدونا الأول، فقد قتل من العرب بعدد ما قتل «هتلر» من اليهود(١٢٣).

والحال أن عبد الناصر، الذي من الأرجح أنه قد تعرض للنقد جرَّاء هذه المبالغة السخيفة، لم يكررها في الكلمة التي ألقاها بعد ذلك بأربعة أيام ترحيبًا بضيفه الألماني الشرقي. فهنا كان حريصا على التباعد عن النازية:

يتصورون أحيانًا – أو هكذا يقولون– أن إعجابنا بالشعب الألماني يحمل في طياته عطفًا على النازية لأنها حاربت بريطانيا التي كنا نعاديها، واضطهدت اليهود لأن إسرائيل التي نعاديها الآن هي دولتهم، وكلا السببين غير صحيح.

يتصورون أحيانًا – أو هكذا يقولون– أن إعجابنا بالشعب الألماني يحمل في طياته عطفًا على النازية لأنها حاربت بريطانيا التي كنا نعاديها، واضطهدت اليوم لأن إسرائيل التي نعاديها الآن هي دولتهم، وكلا السببين غير صحيح.

لقد كانت حربنا ضد الاستعمار البريطاني لغير الأسباب التي أوجدت التناقض بين النازية وبين الاستعمار البريطاني ؛ فقد كنا نحارب من أجل الحرية ولا نتنازع على السيطرة، وكنا نطلب استقلال المستعمرات ولا نطلب اقتسام المستعمرات، وحربنا ضد إسرائيل ليست قائمة على عنصرية ؛ وإنما هي امتداد لحربنا ضد الاستعمار، ولأن الاستعمار هو الذي استغل دعوة العنصرية وحول دينًا من أديان السماء إلى قومية، وجر هذه القومية إلى مغامرات عدوانية تخدم أهدافه في السيطرة والاستغلال(١٢٤).

وفي واحدة من خطبه الجماهيرية الرئيسية، أُلقيت بعد ذلك بأيام قليلة، في ٨ مارس/ آذار ١٩٦٥، أكتفى عبد الناصر، وقد عاد إلى تيمة التعويضات الألمانية، بالإشارة إلى أن:

إسرائيل في العشر سنين اللي فاتت أخذت من ألمانيا الغربية ٧٠٠ ٣ مليون دولار ؛ يعني في اليوم أكثر من مليون دولار معونة .. بقشيش .. طيب ليه ألمانيا الغربية بتدي إسرائيل من دون الدنيا كلها هذه الأموال ؟ بيقولوا إن اليهود في الحرب العالمية الثانية قاسوا من ألمانيا .. طيب اليهود بس قاسوا من ألمانيا ؟ اليهود قاسوا من ألمانيا .. التشيك قاسوا من ألمانيا .. اليوغسلاف قاسوا من ألمانيا .. الفرنساويين قاسوا من ألمانيا .. إذن فيه محاولات وفيه ضغط لتقوية إسرائيل اقتصاديًا(١٢٥).

وقد أصدر عبد الناصر إدانة مزدوجة في الخطاب المفتوح بشأن هذه القضية، الذي استشهد به هاركابي، والذي كتبه في مايو/ أيَّار ١٩٦٥ إلى لودفيج إيرهارد، مستشار الجمهورية الاتحادية الألمانية. فقد قال إن إسرائيل تستغل المحرقة لكي تستولي على جزء من أرض العرب. ثم إن العرب يجري تحميلهم الثمن بدلاً من ألمانيا، بينما تريح ألمانيا ضميرها على حسابهم بتسليح إسرائيل وتمويلها:

لقد استغلت العنصرية الصهيونية آلام اليهود تحت الحكم الهتلري لتنفيذ مؤامرة رهيبة ضد الأمة العربية بانتزاع جزء من أرضها لإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين. إن الأمة العربية في جزء مما تعرضت له كانت تدفع كفارة الضمير الألماني(١٢٦).

وتيمةُ رفض معاداة السامية تعاودُ الظهور في كلمة احتفل فيها عبد الناصر، في ٣١ أغسطس/ آب ١٩٦٥، بالصداقة العربية مع الاتحاد السوفييتي وأكد فيها أن «عداءنا لإسرائيل لا ينبع من نزعة عنصرية». وقد أضاف: «لم يحدث في أي وقت من أوقات التاريخ أن شهدت منطقتنا أي عداء للسامية ضد اليهود الذين عاشوا في بلادنا ؛ وإنما كان قيام إسرائيل في حد ذاته هو العنصرية العدوانية التي استخدمها الاستعمار»(١٢٧). وقد عاد عبد الناصر إلى التيمة نفسها في كلمة ألقاها في ٢٥ يناير/ كانون الثاني ١٩٦٩ أمام مؤتمرٍ لنصرة الشعوب العربية عُقد في القاهرة:

هل عرف في التاريخ العربي في يوم من الأيام عداء للسامية، أو اضطهاد لليهود، أو أن اليهود لم يعرفوا التسامح معهم في تاريخهم كله أكثر مما عرفوه على الأرض العربية؟ بل ألَم يكن العرب من أكثر الشعوب تعاطفًا مع اليهود فيما عانوه من اضطهاد العنصرية النازية

وأساليبها ؟ ويصبح السؤال المتصل بذلك مباشرة هو: هل يتحتم على العرب أن يتحملوا هم تبعية الاضطهاد النازي لليهود فيدفعون وطنًا من أوطانهم ثمنًا لذلك ؟ ثم أن تستعير العنصرية الصهيونية من العنصرية النازية كل منطقها وكل أساليبها، وهل لا يكون في مقدور الإنسان إلا أن يتعلم من جلاديه فيصبح صورة أسوأ لهم وتكرارًا مشينًا لهم فكرًا وعملاً ؟ هل كان العرب هم البادئين بالعدوان مرة في تاريخهم؟ هل بدءوا بالعدوان سنة ١٩٤٨ ؟ .. هل بدءوا بالعدوان سنة ١٩٥٦، وتواطئوا فيه مع دول كبرى؟ وهل بدءوا به سنة ١٩٦٧ ؟! [١٢٨].

على أن عبد الناصر عاد إلى الانغماس في المبالغة مرة أخرى، في خطاب جماهيري ألقاه في الأول من مايو/ أيّار ١٩٧٠. فقد استشهد بلجنة تحقيق دولية قال إنها توصلت إلى استنتاجٍ مؤداه أن «إسرائيل تقوم بعمليات تعذيب للشعب العربي الفلسطيني أكثر مما قام به هتلر ضد اليهود في ألمانيا وقت الحرب العالمية الثانية»[١٢٩].

ومن الواضح جدًّا أن هذه التجاوزات ناشئة عن لعبة صاعٍ بصاعٍ. والحال أن يهوشافاط هاركابي، الذي ينخرط هو نفسه في شيطنة الناصرية ومن ثم فهو يدرك على نحو خاصٍ الطبيعة التناظرية للاتهامات موضع النظر، لا يطيل الكلام نسبيًّا فيما يتعلق بالمقارنات التي تُشَبِّهُ الصهيونية بالنازية: فهو لا يكرس لهذه المقارنات غير صفحتين من كتابه الواقع في خمسمائة صفحة[١٣٠]. لكن خليفتيه الفكريين، ليتفاك وويبمان، يكرسان فصلاً بأكمله من كتابهما لتيمة وضع الصهيونية على مستوى واحد مع النازية[١٣١]. والحال أن الموضوعية التي حدداها كهدف لهما إنما تتضاءل من فصل من هذا الكتاب إلى الفصل الذي يليه، كما لو أنهما قاربا موضوعهما بأحسن النوايا، لكنهما أثبتا عجزهما عن الاستمرار في الإخلاص لها.

فالكاتبان يبدآن بالاعتراف بأن نهج تشبيه العدو بالنازية أصبح، بعد الحرب العالمية الثانية، «السلاح اللفظي النهائي للتجريد من الشرعية»[١٣٢]. وهما يستشهدان برئيس الوزراء البريطاني أنتوني إيدن، الذي قام، عشية هجوم بلاده في عام ١٩٥٦ على مصر، بتشبيه عبد الناصر بهتلر. إلاً أنهما يحرصان على تجنب الإشارة إلى أن عبد الناصر نفسه كان قد جرى تشبيهه بهتلر في إسرائيل وأن التشبيه قد استمر القيام به فيها بشكل أكثر منهجية بكثير مما في بريطانيا أو فرنسا، شريكتي إسرائيل في العدوان الثلاثي في عام ١٩٥٦، مع أن هذين كانا البلدين الغربيين اللذين تكرر فيهما أكثر مما في سواهما إجراء هذا التشبيه. ومثل هذا

الفقدان الانتقائي للذاكرة يمهد الطريق لانتقال إلى «الكُتّاب العرب»، يتم بنبرة مُعَذَّبة تبدو، بالمناسبة، زائفة: «الأرجح أن الكُتّاب العرب كانوا مدركين للوقع المؤلم ألمًا خاصًا لمثل هذا التشبيه على النفسية الإسرائيلية، وذلك بالنظر إلى محنة اليهود السابقة في ظل النازيين. لقد سعوا إلى تجريد اليهود من إحساسهم بكرامتهم الإنسانية بتشبيههم بأسوأ معذبيهم»(١٣٣).

فعلى أي أساس يمكن لكُتّاب إسرائيليين انتقاد نظرائهم العرب، وغالبيتهم العظمى معلوماتها عن المحرقة محدودة أو تجهل الموضوع، لتشبيههم الصهيونية بالنازية، في حين أن وسائط الإعلام الإسرائيلية والقادة السياسيين الإسرائيليين، المشهود لهم عن حق بمعرفة الكثير عن المحرقة، لم يترددوا قط، وما زالوا لا يترددون، في تشبيه قوى سياسية عربية بالنازية، من الناصرية مرورًا بالبعث ومختلف الحكومات التي أفرزها وصولاً إلى حزب الله اللبناني ؟ كم من «الهتلرات الجدد» جرى شجبهم في إسرائيل، من عبد الناصر مرورًا بعرفات وصدام حسين وصولاً إلى محمود أحمدي نجاد ؟

إن فرضية ليتفاك وويبمان الموجِّهة، شأن فرضية كثيرين آخرين يلصقون اتهامات بالعرب، هي أن تشبيه الصهيونية بالنازية في «الخطاب العربي» هو «استهانة» بجسامة النازية والمحرقة، إن لم يكن، بالفعل، معاداةً للسامية وإنكارًا لوقوع المحرقة. فلماذا لا ينطبق الكلام نفسه على التشبيهات بهتلر والنازية التي تلقيها المصادر الإسرائيلية والموالية لإسرائيل بشكل عشوائي على القادة العرب أو المسلمين ؟ ثم إنه لماذا تُعتَبَرُ جريمةً شنعاء أن يُشَبِّه معارضٌ لإسرائيل مناحم بيجن - أو آرئيل شارون، إذا ما أخذنا مثلاً أخر- بهتلر، في حين أنه عندما يصدر التشبيه من المؤسِّس الرئيسي لدولة إسرائيل لا يُعتَبَرُ ذلك غير مبالغة سجالية، يتم التكرم باغتفارها ؟ «بعد وقت طويل من اتضاح تفاصيل المحرقة الرهيبة، شَبَّه بن جوريون مناحم بيجن بهتلر»(١٣٤).

إن الشهادة المقبولة الوحيدة فيما يتعلق بتهمة إنكار وقوع المحرقة والتي وُجِّهت ضد عبد الناصر هي حديث صحافي أدلى به الرئيس المصري لجرهارد فري [Frey]، وهو سياسي ألماني يميني متطرف كان يُكِنُّ حنينًا للنازية وكان، آنذاك، قريبًا من الاتحاد الاجتماعي المسيحي (CSU). وقد دار الحديث في ١٩٦٤،

في قلب سجال عام حول مدفوعات التعويضات. ونُشر في الأول من مايو/ أيّار ١٩٦٤ في صحيفة **دويتشه ناسيونال – تسايتونج آند سولداتن – تسايتونج**، وهي أسبوعية أنشأها وأدارها فري. والحديث غير متاح على موقع مؤسسة جمال عبد الناصر على الانترنت، ومن غير المحتمل أنه قد عُرض على الرئيس المصري للموافقة عليه قبل نشره.

وكان الصحافي الأميركي التقدمي ا. ف. ستون قد وجد نسخة من الأسبوعية الألمانية في مطار أثينا خلال توقف في طريقه إلى إسرائيل. وقد ترجم مقتطفات من الحديث ونشرها في نشرته ؛ وكانت بينها جملة يثير فيها عبد الناصر شكوكًا حول رقم الضحايا اليهود الملايين الستة[١٣٥]. ويستشهد هاركابي بالجملة نفسها في كتابه (الذي يرد اسم السياسي الألماني في ترجمته الإنجليزية على نحو خاطئ «Frei»)[١٣٦]. كما يستشهد بها برنارد لويس[١٣٧]، شأن مصادر أخرى معادية للعرب لا حصر لها، بينها، مؤخرًا جدًّا، ليتقاك وويبمان[١٣٨]. وغالبًا ما يستشهد بها أيضًا منكرون لوقوع المحرقة عازمون على ضم عبد الناصر إلى معسكرهم. وإليكم الجملة كلّية الانتشار، وقد أعدنا وضعها ضمن سياقها:

فري: هذه القصص [عن التعويضات الألمانية لإسرائيل] مبرَّرة بالنظر إلى جرائم القتل التي ارتكبت ضد اليهود.

عبد الناصر: لكن لا أحد يأخذ الأكذوبة التي تذهب إلى قتل ستة ملايين من اليهود مأخذ الجد، ولا حتى أبسط إنسان هنا [في مصر]. فكيف هي الحال عندكم ؟

فري: لا أحد ينكر حقيقة أن يهودًا قد قُتلوا، وكل إنسان رقيق الحس يأسف لذلك أسفًا عميقًا: لكن معظم الألمان قد أدركوا منذ وقت طويل أن الأرقام تُضَخَّمُ هنا بشكل متعسف[١٣٩].

ومن الوارد تمامًا أن عبد الناصر كان يرى أن رقم ملايين اليهود الستة ضحايا المحرقة قد جرى تضخيمه عن قصد، لاسيما أن نجيه وشريكه الفكري، محمد حسنين هيكل، قد روج ولا يزال يروج مثل هذه الأفكار. ففي عام ١٩٩٨، وافق هيكل على كتابة مقدمة للطبعة العربية للكتاب الذي كتبه المشكك في المحرقة الفرنسي روجيه جارودي، **الأساطيرُ المؤسِّسة للسياسة الإسرائيلية**، فهنا يختلف جارودي مع الإحصاءات التي تتعلق بضحايا النازية اليهود، موحيًا لقارئه بأن

الرقم الفعلي أقرب إلى مليون مما إلى ستة ملايين. ثم إنه ينازعُ حقيقة أن النازيين ارتكبوا إبادة لليهود، أو حتى أنهم خامرتهم نوايا إبادية حيالهم(١٤٠).

ويؤكد هيكل، في مقدمته، أنه كان يتابع المعارك حول مسألة المحرقة منذ أن قرأ *Far and Wide*، وهو كتاب بقلم الكاتب البريطاني (العنصري والمعادي للسامية) دوجلاس ريد الذي يُرجع تاريخ صدوره إلى عام ١٩٤٧ (الواقع أن الكتاب صدر في عام ١٩٥١). ودون أن يشكك في المحرقة نفسها (وهي مصطلح يستخدمه هيكل ويرفضه جارودي)، يستعرض الأسباب التي حدت بريد إلى تقدير عدد الضحايا اليهود بما لا يزيد عن أربعمائة ألف. والحال أن هيكل، الذي لا يتحدث هو نفسه عن هذه المسألة إلاّ بشكل غير مباشر ولا يدلي برأي في أطروحة جارودي، وإن كان يعبر عن إعجابه بشجاعته، إنما يضيف:

هو في كل الأحوال رقم مفزع وكاف ليس فقط لتعذيب الضمير الأوروبي بل والضمير الإنساني كله. على أنه يبقى أن اليهود لم يكونوا أكثر من تحمل تضحيات الحريق النازي، وإنما أكثر منهم الألمان أنفسهم والروس والبولنديين والغجر (ثم الفلسطينيين – بدون ذنب– عندما فرضت عليهم الحركة الصهيونية أن يدفعوا كفارة الضمير الألماني والضمير الأوروبي، وأن يدفعوها بالفوائد المركَّبة أضعافًا مُضاعفة، وأن يدفعوا بالوطن الفلسطيني ذاته تاريخًا وأرضًا وشعبًا ومستقبلاً!)(١٤١).

ولذا فمن المحتمل تمامًا أن عبد الناصر قد صدَّقَ، تحت تأثير هيكل تحديدًا، الأطروحة التي تذهب إلى أن عدد ضحايا الإبادة النازية اليهود أقل بكثير من رقم الملايين الستة الذي يُشار إليه عمومًا، وهو الاعتقاد نفسه الذي قاده، باجتماعه مع المبالغة السجالية في تقدير عدد الضحايا العرب، إلى الإعلان في فبراير/ شباط ١٩٦٥ أن إسرائيل «قتلت من العرب بعدد ما قتل هتلر من اليهود»، إذا ما استشهدنا بجملة أسلفنا اقتباسها. على أن ما ينطبق على **بروتوكولات حكماء صهيون** ينطبق هنا أيضًا ؛ فعدد الضحايا اليهود لم يجر التشكيك فيه مرة أخرى قط في أيٍّ من التصريحات اللاحقة التي صدرت عن عبد الناصر حتى موته في عام ١٩٧٠. ومن الوارد تمامًا أنه، نتيجةً لتصريحاته في ١٩٦٤ و١٩٦٥ وردود الأفعال التي أثارتها، بما فيها ردود الأفعال من طرف أصدقائه الألمان الشرقيين الجدد، قام بعض مستشاريه، الشيوعيين خصوصًا، بانتقاد تصريحاته وأنه راعى انتقاداتهم.

٠٢ زمن منظمة التحرير الفلسطينية (١٩٦٧ – ١٩٨٨)

أشار انتصار إسرائيل الساحق على جيرانها العرب في يونيو/ حزيران ١٩٦٧ إلى استنفاد الطاقة التقدمية للقومية العربية. وهذه الطاقة تَسهُلُ رؤيتها أكثر على الخلفية المقابلة، خلفية التقهقر التاريخي الجاري الآن، وذلك على الرغم من الحدود الواضحة لقومية زمن عبد الناصر، والراجعة بوجه خاص إلى الطبيعة الديكتاتورية للأنظمة التي أنجبتها. وبعد ١٩٦٧، تطورت القومية العربية في الشرق الأوسط في اتجاهات مختلفة. وقد أدى موت عبد الناصر في عام ١٩٧٠ إلى إنهاء النظام الناصري ؛ فمصر، في ظل السادات، قد سارعت إلى الانضمام إلى معسكر الأوتوقراطيات العربية المتحالفة مع الولايات المتحدة. وفي سوريا، في العام نفسه، أزاح حافظ الأسد عن السلطة الفصيل الجذري من حزب البعث، وتميزت الديكتاتورية التي أقيمت بكونها محافظةً اجتماعيًّا و«براجماتية» في سياستها الخارجية.

وظهر نموذجان جديدان من القومية العربية، يشهد كلٌّ منهما على انحطاطها السياسي والإيديولوجي. كان أحدهما الديكتاتورية الضارية التي أقامها في العراق فصيلُ حزب البعث المنافس، والذي، حتى قبل وصوله إلى السلطة في يوليو/ تموز ١٩٦٨، لم يتردد في استخدام معاداة السامية كجزء من مزايدته القومية المتطرفة على القوى السياسية العربية الأخرى كلها[١٤٢]. والنموذج الآخر هو الديكتاتورية، المتراوحة بين المأساة والمهزلة، والتي تزعمها معمر القذافي، وهو رجل أعلن نفسه تلميذًا لعبد الناصر وكان قد استولى على السلطة في ليبيا في سبتمبر/ أيلول ١٩٦٩.

وقد أثبتت الليبرالية التغريبية عجزها عن الحلول محل القومية العربية الديكتاتورية بعد أن كانت هذه الأخيرة قد قوضتها إلى حد بعيد قبل أن تنحدر إلى مرحلة الانحطاط طويل الأمد التي بدأت نحو ١٩٦٧ ؛ وزاد من صعوبة الحلول أن حرب يونيو/ حزيران ١٩٦٧ كانت قد جذَّرت المشاعر المعادية للإمبريالية في المنطقة. وكانت الجامعة الإسلامية قد استردت جانبًا كبيرًا من القوة التي كانت قد خسرتها، لكنها كانت لا تزال معطوبة بصورتها، التي اكتسبتها على مدار السنوات

الخمس عشرة السابقة، كأداة من أدوات الولايات المتحدة والحلفاء السعوديين للأميركيين. وكما سوف يكتب بعد ذلك بسنوات أحد قادة حماس، التي أنشأها الفرع الفلسطيني للإخوان المسلمين، «نتيجة الحملة التي شنها عبد الناصر على 'الإخوان' طوال عقدين من الزمان صار الدين غريبًا في أوساطنا، وصار المنادي بالعودة إلى الإسلام يُوَاجَه بالاستهجان ويُتّهم بالرجعية والتآمر والعمالة» للأنظمة الرجعية العربية والولايات المتحدة (١٤٣).

والحال أن الأنظمة العربية الرجعية التي تدعمها واشنطون قد قامت بالفعل بحفز السلفية الإسلامية بعد ١٩٦٧، فساعدت بذلك على تهيئة الظروف المناسبة لانبعاثها الكاسح بعد ذلك بسنوات قليلة، ما عاد على هذه الأنظمة نفسها بالأذى. وشأن نظام السادات في مصر، قامت حكومات عربية كثيرة متحالفة مع السعوديين والقوى الغربية بإطلاق العنان للسلفيين، خاصةً في الجامعات، سعيًا إلى مواجهة التجذر اليساري الذي تميزت به الأعوام التالية للهزيمة العربية في حرب الأيام الستة.

والواقع أن التيارات الماركسية كانت تنمو بوتيرة ملحوظة على امتداد المنطقة: وهذا ينطبق على كلٍ من اليسار الشيوعي التقليدي ويسار جديد تألَّفَ من فصائل متجذرة كانت في السابق جزءًا من الحركتين الشيوعية والقومية. إلاَّ أنه، فيما عدا اليمن الجنوبي، وهو بلد فقير، هامشي، كانت قوةٌ قوميةٌ قد تحولت فيه إلى منظمةٍ «ماركسية – لينينية» استولت على السلطة في عام ١٩٦٩، والسودان، وهو بلد فقير بالمثل سقط فيه الحزب الشيوعي ضحيةً لموجةٍ من القمع الإجرامي في عام ١٩٧١، لم تكن أيُّ منظمةٍ ماركسية عربية كبيرةً بما يكفي للاستيلاء على السلطة. ولم تكن لأي منها هيبة كافية لفرض هيمنتها الإيديولوچية على مستوى المنطقة.

وما حدَّدَ الإيقاع السياسي في المنطقة خلال العقدين التاليين، في كل ما له صلة بالمسألة الإسرائيلية – الفلسطينية، هو الصعود العاصف للقومية الفلسطينية وأثره. وقد تجلى هذا الصعود، بالدرجة الأولى، في المنظمات المسلَّحة الناشطة بين اللأجئين الفلسطينيين، وقد سيطرت على منظمة التحرير الفلسطينية في عام

١٩٦٩. والحال أن الحركة الوطنية الفلسطينية، شأن قومية الضباط الأحرار المصريين، قد ولدت من تلاقي عدة اتجاهات، تتراوح بين السلفية الإسلامية والماركسية. على أنها كانت، على المستوى الإيديولوجي، تحت سيطرة اتجاهين فقط من هذه الاتجاهات، التقيا لكنهما كانا أيضًا في تنافس ؛ وبما أنهما قد أنجبتهما هزيمة القومية العربية التي كانت سائدة في الحقبة السابقة، فقد تجاوزاها في اتجاهين مختلفين حاولا الاستفادة من دروس فشلها. وكان أحد الاتجاهين اتجاه نزعة قومية ليبرالية مصدر إلهامها غربي. بينما كان الاتجاه الآخر اتجاه نزعة قومية يسارية يستلهم الماركسية – اللينينية وكان مستقلاً عن موسكو.

والحال أن ثاني هذين التيارين، والذي دعا إلى اتِّباع الطريقين الفيتنامي والكوبي، قد انقسم إلى منظمتين منفصلتين: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين. أمَّا القوميون الليبراليون فقد استوعبتهم المؤسسات الإيديولوجية لحركة التحرير الوطني الفلسطيني – فتح، بقيادة ياسر عرفات. وقد هيمنت حركة فتح هيمنة واسعة على المقاومة المسلَّحة الفلسطينية. وسرعان ما تباينت الإيديولوجية التي أنتجتها للاستهلاك الخارجي مع واقع تنظيمها الداخلي، الذي أعاد إنتاج الكثير من رذائل الأنظمة العربية السلطوية في المنطقة.

على أن قادة فتح تحرروا من كل جمود مذهبي: فقد كيفوا آراءهم مع تطور حاجات قضيتهم، وذلك بشكلٍ عَبَّرَ عن كُلٍّ من سيرورة تَعَلُّمٍ وسياسةٍ واقعية. أمَّا منظمة التحرير الفلسطينية نفسها، وإن كانت غير ديموقراطية حقًّا في سير عملها الداخلي، فقد أصبحت إطارًا تعدديًّا حقيقيًّا، بما يؤكد دعاوى مثقفيها الليبرالية. والحال أن الاتجاهين الإيديولوجيين الرئيسيين في الحركة الفلسطينية في تلك الحقبة قد أفرزا معًا الخطاب الرسمي لمنظمة التحرير الفلسطينية، التي احتلت موقع الطليعة السياسية في المواجهة مع إسرائيل على مستوى المنطقة.

إعادة التعريف البرنامجية للموقف الفلسطيني من اليهود

إن ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية، الذي اعتُمد عند تأسيس المنظمة في القدس في عام ١٩٦٤ وتولي أحمد الشقيري رئاستها، قد صيغ ضمنيًا وفق المنطق القومي المتطرف لتحريرٍ لفلسطين جرى تصوره وفق نموذج الاستقلال الجزائري. أي أنه كان يعني رحيل – أو، في الحالة الفلسطينية، طرد – جميع من لم يكونوا من أهل فلسطين الأصليين:

مادة ٦- الفلسطينيون هم المواطنون العرب الذين كانوا يقيمون إقامة عادية في فلسطين حتى ١٩٤٧، سواءً من أُخرج منها أو بقي فيها وكل من ولد لأب عربي فلسطيني بعد هذا التاريخ داخل فلسطين أو خارجها هو فلسطيني

مادة ٧- اليهود الذين هم من أصل فلسطيني يُعتبرون فلسطينيين إذا كانوا راغبين بأن يلتزموا العيش بولاءٍ وسلامٍ في فلسطين[١٤٤].

وفي عام ١٩٦٨، نجد أن المجلس الوطني الفلسطيني لمنظمة تحريرٍ فلسطينية كانت بحلول ذلك الوقت قد تخلصت من الشقيري (استقال في ديسمبر/ كانون الأول ١٩٦٧) وتعرضت للضغط من جانب المنظمات المسلّحة الفلسطينية، قد أعادت تعريف مصطلح «اليهود الذين هم من أصل فلسطيني» بشكل أدق. فالتعريف الجديد قد جَرَّدَ التعريف القديم من بُعده العربي الإثني، مستعيضًا عنه بتعريف ترابي ؛ وهكذا حدث انتقالٌ من حقٍ قائمٍ على أواصر الدم إلى حقٍ قائمٍ على الإقامة، فيما يتعلق بسكان فلسطين التاريخية اليهود. وفي تزامنٍ مع هذا، اختفت الشروط السياسية التي حددها التعريف القديم. فحلت محل المادة ٧ مادة جديدة، أصبحت المادة ٦ عند جمع المادتين ٤ و٥ في مادة واحدة. وتقول المادة ٧: «اليهود الذين كانوا يقيمون إقامة عادية في فلسطين حتى بدء الغزو الصهيوني لها يُعتبرون فلسطينيين»[١٤٥].

على أن الصياغة الجديدة، كان من الجائز، بمعنىً من المعاني، تفسيرها تفسيرًا أكثر تقييدًا بكثير من سابقتها، التي كان غموضها يترك المجال مفتوحًا أمام الشك في مدى شمول مصطلح «فلسطينيين» لليهود. فالآن أصبح اليهود الفلسطينيون معرّفين فقط بأنهم من كانوا يقيمون في فلسطين قبل بدء «الغزو الصهيوني»، إشارة إلى عام ١٩١٧، وذلك وفقًا للتفسيرات التي قُدِّمت للمادة[١٤٦].

ولم يكن هذا تقدمًا، بل كان، بالأحرى، عودة إلى الموقف الذي طرحه أمين الحسيني في عام ١٩٤٧(×)، وهكذا فإن ردَّ الفعل الأول على الهزيمة العربية المريرة في حرب ١٩٦٧ كان جمودًا قوميًّا أعظم. إلاَّ أنه سرعان ما سوف يتم تجاوزه.

ففي فبراير/ شباط ١٩٦٩، استكملت منظمات الكفاح الفلسطيني المسلَّح سيطرتها على منظمة التحرير الفلسطينية. وبمباركةٍ من طرف عبد الناصر، أصبح عرفاتُ رئيسها. وكانت فتح قد أعلنت بالفعل، في يناير/ كانون الثاني ١٩٦٩، مفهومها الجديد لتحرير فلسطين وحل النزاع الإسرائيلي - الفلسطيني في بيان صدر في مؤتمر دولي بالقاهرة لنصرة الشعوب العربية. وكان هذا المفهوم الجديد مطابقًا من حيث الجوهر لمفهوم عبد الناصر. وبهذه الصفة، فقد مثَّل خطوة أكيدة إلى الأمام بالنسبة لمنظمةٍ، هي فتح، كان قد أسسها أناس كانوا أعضاء سابقين في جماعة الإخوان المسلمين أو متعاطفين معها(١٤٧):

> إننا نناضل اليوم من أجل فلسطين الغد الجديدة ؛ فلسطين تقدمية، ديموقراطية ولا طائفية يمارس فيها المسيحيون والمسلمون واليهود عباداتهم ويحيون في سلام ويتمتعون بالمساواة في الحقوق .... إن ثورتنا الفلسطينية مازالت تمد يدها المرحبة إلى جميع من يريدون النضال من أجل فلسطين ديموقراطية متسامحة والعيش فيها دون تمييز في العرق أو اللون أو الدين .... وهذا ليس حلمًا طوباويًّا أو وعدًا كاذبًا، فقد عشنا دومًا في وئام، مسلمين ومسيحيين ويهود، في الأرض المقدَّسة. وقدم العرب الفلسطينيون الملاذ والحمى الدافئ ويد العون لليهود الفارين من الاضطهاد في أوروبا المسيحية وللأرمن المسيحيين الفارين من الاضطهاد في تركيا المسلمة(١٤٨) (××).

فلم تعد المسألة مسألة «رمي لليهود في البحر»، بصرف النظر عن طول عيشهم على الأرض الفلسطينية، بل أصبحت، وبشكل واضح، مسألة إقامة دولة مفتوحة لجميع سكان البلد، الأصليين أو المهاجرين إليه، بصرف النظر عن «عرقهم أو لونهم أو ديانتهم». وبالمثل، نجد أن منظمة الكفاح الفلسطيني المسلَّح

(×) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب: «دعاة الجامعة الإسلامية الرجعيون و/ أو السلفيون: أمين الحسيني مسئولاً عن النكبة».

(××) ترجمة عن الإنجليزية. - م.

اليسارية الرئيسية، الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، بقيادة جورج حبش، والتي كانت آنذاك في فترة انتقال من ناصرية سنواتها قبل ١٩٦٧ إلى الماركسية – اللينينية، قد صاغت، في فبراير/ شباط ١٩٦٩، برنامجًا لدولة ديموقراطية في فلسطين. وإلى حدٍّ ما، أحيا هذا البرنامج أفكارًا كان الماركسيون قد طوروها في حقبة الانتداب البريطاني:

«ان هدف حركة التحرر الفلسطينية هو إنشاء دولة وطنية ديمقراطية في فلسطين يعيش فيها العرب واليهود كمواطنين متساوين في الحقوق والواجبات.

لقد حرصت إسرائيل على تصوير حربنا ضدها كحرب عنصرية تستهدف القضاء على كل مواطن يهودي وإلقائه في البحر. وهدفها من وراء ذلك حشد كافة المواطنين اليهود وتعبئتهم لحرب حياة أو موت، وبالتالي فان خطًا استراتيجيًا أساسيًا في حربنا ضد إسرائيل يجب أن يستهدف فضح هذا التزييف، ومخاطبة الجماهير اليهودية المستغلة والمضللة وتبيان التناقض بين مصلحة هذه الجماهير في العيش بسلام وبين الحركة الصهيونية والقوى المتحكمة في دولة إسرائيل. إن هذا الخط الاستراتيجي هو الذي يكفل لنا عزل الطغمة الفاشية في إسرائيل عن كافة قوى التقدم في العالم. وهو الذي يكفل لنا كذلك، وخاصة مع نمو الكفاح المسلح التحرري وتوضيح هويته، توسيع شقة التناقض القائم موضوعيًا بين إسرائيل والحركة الصهيونية من ناحية وملايين اليهود المضللين والمستغلين (بفتح الغين) من ناحية ثانية»[١٤٩].

وهذه الصيغة عن دولة ديموقراطية وُصفت أيضًا، من حين إلى آخر، بأنها «علمانية» – أي غير دينية، وإن لم تكن تتميز بالضرورة بالفصل الصارم بين الدين والشئون العامة والذي تنطوي عليه فكرة اللائكية في الفهم الفرنسي للعلمانية– اعتمدتها فتحُ بدورها. وشأن الموقف المماثل الذي دافع عنه عبد الناصر منذ وصوله إلى السلطة، أهملت هذه الصيغةُ واقع الطابع القومي – وليس مجرد الديني أو الطائفي – للسكان اليهود الإسرائيليين. وفي تماشٍ مع بقية الحركة القومية العربية، رفضت فتح ١٩٦٩ الاعتراف بوجود واقع إسرائيلي قومي، رادَّةً الإسرائيليين إلى وضعية جماعة سكانية يهودية الديانة تحيا على الأرض الفلسطينية المحتلة. وقد أوحت الصيغة المتعلقة بدولة ديموقراطيةٍ بتحويل اليهود الإسرائيليين

من جماعة سكانية صهيونية استعمارية إلى طائفة دينية غير صهيونية تتمتع بالمساواة في الحقوق في فلسطين ديموقراطية، غير دينية.

وفي حديث صحافي طويل في يونيو/ حزيران ١٩٦٩ أجراه لطفي الخولي ونُشر في شهرية **الطليعة** المصرية اليسارية ذات النفوذ، والتي كان الخولي مُنشئها ورئيس تحريرها، تولى صلاح خلف (أبو إياد)، وهو أحد مؤسسي فتح وأعمقهم تأثرًا بالثقافة اليسارية، إيضاح معنى هذه الصيغة باسم حركته. فأبو إياد، وقد خلط، بشيء من عدم التماسك الإيديولوجي، بين عناصر مأخوذة من خطابات متنافرة – ماركسية وناصرية ودينية– قد شدَّد على الحاجة إلى التمييز بين الصهيونيين واليهود. وقد أضاف أن «الدولة الفلسطينية الديمقراطية» سوف تمنح حق المواطنة لكلٍ من اليهود المعادين للصهيونية واليهود المستعدين للتخلي عن الصهيونية بوصفها متعارضة مع النزعة الإنسانية – وقد أوحى لقارئيه بأن هذا ينطبق على جميع هؤلاء اليهود، سواء كانوا ممن جاءوا إلى فلسطين قبل عام ١٩٤٨ أو ممن جاءوا إليها بعده(١٥٠).

وهكذا فإن واحدًا من قادة المنظمة التي كانت قد فازت بالهيمنة داخل منظمة التحرير الفلسطينية قد تنصل عمليًا من ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية بهجره النص الخاص بمدة إقامة اليهود في فلسطين والذي كان قد تضمنه ميثاق منظمة التحرير الفلسطينية المعدّل حديثًا. وقد اجتمع هذا بعودةٍ إلى فكرةِ مواطنةٍ قائمةٍ على شروطٍ سياسية لم يكن من شأنها طمأنة الإسرائيليين، على الرغم من نوايا أبو إياد. على أن مثقفي فتح التغريبيين قد مُنحوا الآن حرية تطوير فكرة دولةٍ ديموقراطية ؛ وقد أصبحت هذه الفكرة جزءًا لا يتجزأ من خطاب قيادة منظمة التحرير الفلسطينية، بما يشكل علامة على التطور الإيجابي للمفاهيم القومية الفلسطينية.

وفي ٢٠ نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٦٩ والأول من يناير/ كانون الثاني و١٩ يناير/ كانون الثاني ١٩٧٠، نشرت مجلة *Fateh* نصف الشهرية الصادرة بالإنجليزية ثلاثة مقالات عن اليهود والدولة الديموقراطية تحمل توقيع محمد رشيد (اسم مستعار). وهذه المقالات، التي جُمعت في كراس صادر عن منظمة التحرير الفلسطينية، شكّلت مرحلةً حاسمةً في تطور تفكير فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية

الرسمي حول هذه المسائل. وهي تستحق الاستشهاد بها باستفاضة، فهي تتضمن نقدًا رائعًا للنزعة القومية الفلسطينية ولالتباساتِ نوعٍ من معاداة الصهيونية، بينما تشهد أيضًا على جهدٍ لفهم العدو من زاوية إنسانية.

لقد تعلم الفلسطينيون، جرّاء بؤسهم وطعن كرامتهم ويأسهم، أن يكرهوا اليهود وكل ما له صلة بعدوهم.

وقد اجتهد قادة عليمون قلائل ومعظم الدعاة في التمييز بين اليهود والصهيونيين. وتكرر القول بأننا لسنا أعداء لليهود، بل أعداء للصهيونية. وقالوا «إننا ساميون واليهود أبناء عمومتنا ...». وبدوا غير واقعيين وزائفين إلى حد بعيد حين كانوا يقولون، «إن بعض أفضل أصدقائنا يهود ...».

كان يقال إننا ضد دولة إسرائيل. لكن التمييز غاب عن «اللاّجئين» المكابدين الذين قال لهم الإسرائيليون إن جميع اليهود صهيونيون على أي حال ....

وانتشرت قراءةُ «بروتوكولات حكماء صهيون»، أمّا الأدبيات المعادية للسامية التي طوّرها العنصريون الأوروبيون في سياق مختلف تمامًا – أي حيث كان اليهود هم الضحايا– فقد أصبحت رائجة تمامًا. والحال أن موجة المرارة والكراهية والتشوش الكامل هذه قد امتدت إلى عرب آخرين. فساعدت الضغوطَ والدعايةَ الصهيونيةَ الرامية إلى الفوز برحيل آلاف من اليهود العرب عن أوطانهم لكي ينضموا إلى صفوف العدو المحتل(١٥١).

وكان أغلب من جاءوا إلى فلسطين هاربين من معسكرات الاعتقال الألمانية وقد قيل لهم إنهم شعب بلا أرض – يذهبون إلى أرض بلا شعب ....

وقد تبين أيضًا أن المهاجرين اليهود الجدد إلى جانب المستوطنين الأقدم قد قال لهم الجهاز الصهيوني أن عليهم القتال كيما تُكتب لهم النجاة، وأن البديل الوحيد لـ«إسرائيل» آمنة هو مذبحة أو في أفضل الأحوال زورق غارق صغير في البحر المتوسط. بل إن اليهود العرب – الذين يسميهم الصهيونيون شرقيين – والذين كانوا عرضة للتفرقة ضدهم في «إسرائيل» من جانب الأوليجاركية الصهيونية الأوروبية، كان عليهم قبول هذا الزعم والقتال في سبيل ما اعتبروه بقاءهم ذاته(١٥٢).

والحاصل أن أهل الكتاب، أهل الاستنارة، ضحايا المذابح الروسية والإبادة النازية ومعتقل داخاو ومعسكرات الاعتقال البولندية الأخرى، قد أغمضوا أعينهم وصمّوا آذانهم في فلسطين وتحولوا من مضطهَدين إلى مضطهِدين. وتلك هي المعضلة [بألف ولام التعريف] اليهودية في الأزمنة الحديثة(١٥٣).

والحال أن المقال الأخير من هذه المقالات الثلاثة، وهو عن مسألة الدولة، إنما يرفض بشكل سافر أي فكرة عن إجراء تمييز بين الإسرائيليين على أساس العام الذي وصلوا فيه إلى فلسطين. وهو يدعو إلى فلسطين «ديموقراطية، غير طائفية» تكون فيها العربية والعبرية اللغتين الرسميتين. على أن فكرة إقامة دولة ثنائية القومية إنما يجري رفضها بشكل مباشر لحساب مساواة في الحقوق بين مواطنين أفراد، دون اعتراف بأي هوية جماعية، سواء أكانت دينية أم قومية. على أن المقالات الثلاثة – وهي، بلا ريب، أكثر ما جرى طرحه في أوساط فتح تقدمًا فيما يتعلق بالموقف الذي يجب اتخاذه حيال اليهود – لم تُنشر بالعربية، كما أكد على ذلك إلياس صنبر، وهو عضو في المجلس الوطني الفلسطيني، في روايته عن منشأ فكرة «الدولة الديموقراطية العلمانية» في فلسطين:

[كانت الفكرة هي] أن نحصل على «جواز مرور»نا والفوز بوضعية حركة ثورية، والتخلص من وصفنا بأننا حركة «قومية»، وهو وصف كان جارحًا آنذاك. وهذا هو السبب في أن قيادة المقاومة المتمتعة بالفعل بدرجة ملحوظة من البراجماتية، قد طلبت إلى مجموعة صغيرة من المثقفين من بين أعضائها، وهم في الواقع أساتذة بالجامعة الأميركية ببيروت، كتابة نص متماسك. وقد مضت المجموعة – التي كان ينسق بين أفرادها نبيل شعث، وهو الآن وزير في السلطة الفلسطينية – إلى نشر مقال طويل في عام ١٩٦٩ **بالإنجليزية**– ما يشكل دليلاً على أن العمل كان موجهًا بالدرجة الأولى إلى جمهور أجنبي – في صحيفة *Fateh* شبه السرّية التي كانت الدائرة الإعلامية للحركة تصدرها آنذاك في بيروت. وفي وقت لاحق، تولت خلية فتح في باريس، التي كنت منتميًا إليها، مهمة توزيع الترجمة الفرنسية للنص ....

وهكذا نرى أن هذا النص التأسيسي حول مستقبل الفلسطينيين والإسرائيليين لم يُنشر قط بالعربية، لغة أولئك الذين كان يخاطبهم بالدرجة الأولى. على العكس، فبما أنه كان يُنظر إليه على أنه سلاح في النضال، كان موجهًا إلى العالم الخارجي، سعيًا إلى إظهاره بطريقة ما على أن الحركة الفلسطينية، التي غالبًا ما استهين بها، لها «تأملاتها النظرية» الأصيلة ؛ وسعيًا أيضًا إلى إخراس كل أولئك الذين كانوا يتهمون الفلسطينيين بأنهم يريدون رمي اليهود في البحر ؛ وكذلك إلى طمأنة الأصدقاء الذين كانوا يتساءلون باستمرار: «ماذا ستفعلون باليهود إذا ما حررتم بلدكم ؟» (١٥٤).

ويمضي صنبر إلى تأكيد أن الاقتراح الداعي إلى إقامة الديموقراطية قد أصبح، مع ذلك، «مطلبًا مركزيًا لكل المجتمع الفلسطيني»(١٥٥). على أن خطاب هذه المقالات المتقدم نسبيًا فيما يتعلق باليهود قد ظل مقصورًا في توجهه على الأجانب، ما قلل من أهميته في مجال نقد الذات. على أن الاقتراح شهد بالفعل تواصل نضج فكر المثقفين الفلسطينيين التغريبيين الذين طلبت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية مساهماتهم. وسوف يكون لهم تأثير لا يُنكر على إيديولوجية المنظمة، حتى وإن كان شيء من التفاوت بين خطابهم وخطاب القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية قد ظل سمة دائمة للمنظمة.

وفي الأعوام التالية مباشرة لحرب يونيو/ حزيران ١٩٦٧، نجد أن الجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين، بقيادة نايف حواتمة، قد دافعت عن حل للنزاع أخذ في اعتباره، ولو في أدنى حدٍّ، وجود جماعتين قوميتين. وكانت الجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين انشقاقًا على الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين انضم إليه ناجون ينتمون إلى اليسار العراقي الجذري، الذي كان آنذاك هدفًا لقمع دموي من جانب الحكومة البعثية الجديدة. والحال أن الجبهة الشعبية الديموقراطية، وقد تمتعت بالحماية من جانب فتح عازمة على إضعاف جبهة حبش الشعبية، المنظور إليها، في تلك الفترة، على أنها المنافس الرئيسي لمنظمة عرفات، كانت، لبعض الوقت، المنظمة الفلسطينية الأعظم تشابهًا مع ماركسية «اليسار الجديد» الأممي الذي كان قد انبثق في عام ١٩٦٨. على أنها قامت بتحول سريع وأصبحت الجماعة الأقرب إلى موسكو. وفي مرحلتها الأولى، الجذرية، قدّمت مشروع قرار إلى الدورة السادسة للمجلس الوطني الفلسطيني والمعقودة في القاهرة في سبتمبر/ أيلول ١٩٦٩، وهو مشروع قرار يدعو إلى «إنشاء دولة فلسطينية ديمقراطية شعبية يعيش فيها العرب واليهود بدون تمييز، ودولة ضد كافة ألوان القهر الطبقي والقومي، مع إعطاء الحق لكل من العرب واليهود في تنمية وتطوير الثقافة الوطنية لكل منهما»(١٥٦).

على أن مشروع القرار هذا لم يمض إلى حدِّ الاعتراف اعترافًا صريحًا بحق إسرائيلي في تقرير للمصير القومي يتعايش مع حق تقرير المصير الفلسطيني بعد الإطاحة بالهياكل القمعية للدولة الإسرائيلية عبر نضال فلسطيني – إسرائيلي

مشترك. لكن أفقًا كهذا طرحه نايف حواتمة، قائد الجبهة الشعبية الديموقراطية، في مقال حول الحل الديموقراطي للمشكلة الفلسطينية نُشر في عدد ١٢ يناير/ كانون الثاني ١٩٧٠ من أسبوعية الحرية البيروتية. فهنا تَصَوَّرَ حواتمة بنيةً فيدرالية للدولة القادمة في فلسطين، مستشهدًا بمثالي تشيكوسولوفاكيا ويوغوسلافيا، مؤكدًا بذلك أفقًا ثنائي القومية. والحال أن مقاله قد حيًّا المنظمات الإسرائيلية المعادية للصهيونية والمعادية للإمبريالية، ذاكرًا بالاسم حزب راكاح الشيوعي، الذي كان أغلب أعضائه عربًا، ومنظمة ماتسپن الاشتراكية الإسرائيلية، ذات الأغلبية اليهودية. لكنه دعاهم إلى الانضمام إلى النضال الفلسطيني المسلَّح، ما كَشَفَ عن منطقٍ كان لا يزال متأثرًا بالرؤية القومية لتحرير ترابيٍّ بدلاً من رؤيةٍ أمميةٍ تشمل تغييرًا في داخل المجتمع الإسرائيلي.

على أن موقف الجبهة الشعبية الديموقراطية كان الأكثر تقدمًا فيما يتعلق بمدى نبذ النزعة القومية الضيقة والاعتراف بواقع كون الإسرائيليين كيانًا قوميًّا. كما أنه كان الموقف الذي اجتذب أقل المؤيدين. والواقع أن التيار القومي المتطرف كان ممثَّلاً تمثيلاً قويًّا إلى حد أنه كان من الصعب الفوز ولو بقبولٍ لمشروع الدولة الفلسطينية الديموقراطية الذي صاغه من عام ١٩٦٩ فصاعدًا مثقفو التيار المسيطر في فتح ومنظمة التحرير الفلسطينية. وكان على دعاة هذا البرنامج الديموقراطي أن يثابروا على تقديم البراهين على وطنيتهم إلى شانئيهم.

والحاصل أن المقال الثالث والأخير من المقالات التي ظهرت بتوقيع محمد رشيد قد أفضى إلى مناظرة ضد الخصوم العرب والفلسطينيين للبرنامج أوضحت أن فلسطين الديموقراطية سوف تكون، بالضرورة، مأهولة بأغلبية عربية فلسطينية[١٥٧]. وقد اشتكى نبيل شعث، في فبراير/ شباط ١٩٧١، من أن الهجمات على البرنامج الداعي إلى دولة ديموقراطية كانت «من الحدَّة ... بحيث إنها أرغمت منظمات أخرى على اتخاذ مواقف دفاعية». وقد أضاف أن هذه الهجمات جعلت من المستحيل تعديل المادة ٦ من الميثاق، «ما أعطى الصهيونيين فرصة غير متوقَّعة لمهاجمة الدولة الديموقراطية على أساس أنها مراوغة ومناورة تاكتيكية فلسطينية»[١٥٨] (×).

(×) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

وقد اعتمد المجلس الوطني الفلسطيني في نهاية المطاف البرنامج الداعي إلى دولة فلسطينية ديموقراطية في مارس/ آذار ١٩٧١، في وقت كان سحق المنظمات الفلسطينية المسلَّحة في الأردن قد بلغ فيه ذروته. وسعيًا إلى الوئام مع المواقف القومية القصوية التي كانت لا تزال مميِّزةً للحركة الفلسطينية، بدأ قرار الدورة الثامنة للمجلس الوطني الفلسطيني بالاستبعاد القطعي لفكرة إقامة دولة على جزء فقط من فلسطين، وهي فكرة كانت قد انبثقت آنذاك في منظمة التحرير الفلسطينية وستجد في الجبهة الشعبية الديموقراطية أول مؤيد لها قبل أن يتم اعتمادها رسميًّا على مراحل، بدءًا بالدورة الثانية عشر للمجلس الوطني الفلسطيني في عام ١٩٧٤[١٥٩]. وقد مضى القرار الذي اتخذ في الدورة الثامنة للمجلس الوطني الفلسطيني إلى ما يلي:

> ليس الكفاح الفلسطيني المسلَّح كفاحًا عرقيًا أو مذهبيًا ضد اليهود، ولهذا فإن دولة المستقبل في فلسطين المحرَّرة من الاستعمار الصهيوني هي الدولة الفلسطينية الديمقراطية التي يتمتع الراغبون في العيش فيها بسلام بنفس الحقوق والواجبات ضمن إطار مطامح الأمة العربية في التحرر القومي والوحدة الشاملة، مع التأكيد على وحدة الشعب في كلتا ضفتي الأردن[١٦٠].

والحال أن يهوشافاط هاركابي قد واتته الفرصة لكي ينتقد هذه القرارات والبرامج ولكي يصورها على أنها مجرد مشاريع لتصفية الأمة الإسرائيلية بما أنها كلها، دون استثناء، تستند إلى فكرة القضاء على الدولة الصهيونية وعودة اللاَّجئين الفلسطينيين وعدم الاعتراف بواقع كون الإسرائيليين أمة ودمج فلسطين في أفق وحدة عربية على مستوى المنطقة[١٦١]. وآنذاك، ظل هاركابي أعمى عامدًا عن التقدم الملحوظ الذي مثلته هذه المقاربة، من زاوية السلم وفي أفقٍ دينامي، بالنسبة لشعب يتألف في مجمله إمَّا من لاجئينَ في منفى قسري، يحيا معظمهم في ظروف بؤس مريع، أو من أهل البلد الذين ظلوا في أرضهم وكانوا خاضعين للحكم العسكري. ثم إنه شعب لم تقدم له إسرائيل أيَّ خيار سوى التخلي عن جميع حقوقه.

نقلات صورة المحرقة: معركة المقارنات مع الماضي النازي

زادت حرب ١٩٦٧ زيادة حادة من تفاقم التوترات والكراهيات السائدة في الشرق الأوسط. وكانت هذه الحرب هي المسئولة، بالدرجة الأولى، عن تفاقم غير مسبوق للمعركة بين الأطروحتين العربية والإسرائيلية والهادفة إلى كسب الرأي العام الغربي. وطبيعي أن المحرقة، التي كانت قد أصبحت مرة أخرى موضع اهتمام دولي بعد محاكمة آيخمان، قد وجدت مكانها في مركز النزاع. ففي الأشهر السابقة لحرب الأيام الستة، كانت إسرائيل قد استحضرتها أكثر مما في أي وقت مضى، بهدف تعبئة الشعب داخليًا كما على المستوى الخارجي - خاصة في الولايات المتحدة.

كما هو معروف جيدًا، كان ربيع عام ١٩٦٧ منعطفًا مثيرًا في علاقة اليهود الأميركيين بإسرائيل .... فالأغلبية العظمى من اليهود الأميركيين، بمن في ذلك كثرةٌ لم تكن قد أبدت في السابق أدنى اهتمام بإسرائيل، كانوا في حالة قلق حاد وقد غرقوا في معمعان اجتماعات حاشدة وجمع للتبرعات. والواقع أن إسرائيل كان من الصعب أن تعتبر نفسها أمام خطر جاد. فقبل نشوب الحرب بوقت قصير في يونيو/ حزيران، كان الجدل في صفوف خبراء استخبارات الرئيس ليندون جونسون يدور حول إذا ما كان سحق إسرائيل لأعدائها سيستغرق أسبوعًا أم عشرة أيام. لكن هذا لم يكن فهم اليهود الأميركيين، الذين كانوا يرون أن إسرائيل تقف على حافة الدمار - والحال أن تصوراتنا للواقع، لا الواقع نفسه، هي ما يصوغ ردود أفعالنا(١٦٢).

ولم يكن من شأن الوضع الموصوف هنا سوى مفاقمة سورة غضب العرب. وقد وجد ذلك تعبيرًا عنه بعد حرب يونيو/ حزيران ١٩٦٧، في أفضل الحالات، في تكرار متجدد وملح للحجة الكلاسيكية لأولئك الذين لم يكن لديهم قط أدنى تعاطف مع النازية ولم يكونوا عازفين بالمرة عن الاعتراف بنطاق المحرقة المأساوي. ونجد تصويرًا جيدًا لردّ فعل كهذا، عند ملتقى الماركسية بالقومية التغريبية الليبرالية، في كلام صادر عن لطف الله سليمان، الذي كان، في شبابه، عضوًا في الاتجاه التروتسكي المصري الذي أسلفنا الحديث عنه(×). وقد ظهر

(×) انظر الفصل الثاني من القسم الثاني من هذا الكتاب: «الماركسيون».

تصريح سليمان في عدد خاص، صادر في عام ١٩٦٧ من مجلة **الأزمنة الحديثة** التي رأس تحريرها چان پول سارتر، عن النزاع الإسرائيلي – العربي:

لا تعنينا المحرقة اليهودية إلاّ بالقدر المحدَّد الذي نحن معنيون به بما هو عام: هيروشيما، مثلاً، أو إبادة الهنود الحمر أو العنصرية المضادة للسود في الولايات المتحدة أو جنوب أفريقيا. وبما أننا لم نشارك بأي شكل على الإطلاق في المحرقة، لا بالفعل ولا بسلبيتنا، فإننا ليست لدينا عقدة ذنب بالمرة، كما أننا لا نتصرف تحت أي شعور بالذنب(١٦٣).

هذا هو الموقف الكامن في أساس ما يبدو أنه عدم مبالاة بالمحرقة من جانب كثيرين من الكُتّاب العرب أو يبدو أنه سكوت عنها. فهم يرون – مخطئين تمامًا– أن الحديث باستفاضة عن الموضوع سوف يعني وقوعًا في مصيدة صهيونية ؛ ثم إنهم لا يعتبرون الجائحة الشعواء [الشوعاه] مشكلتهم. وكما أوضح صحافي فلسطيني من بيت لحم، ولد في قرية دمرتها القوات الصهيونية في ١٩٤٨، لديڤيد شيپلر، رئيس مكتب **النيويورك تايمز** في القدس حتى عام ١٩٨٤.

أعتقدُ أن العرب يدركون ما حدث في المحرقة، وهم يصرفون النظر عنه عامدين. فهم لا يريدون الحديث عنه. ويقللون من جسامته. لأن المحرقة تمثل بالنسبة لهم الحالة التي جعلت اليهود يقيمون دولتهم على أرضهم. لكنك إن تحدثت إليهم على أساس فكري، فسوف يقولون، «إننا نشجب ما فعله النازيون باليهود». وسوف يقولون في الوقت نفسه، «نحن لسنا مسئولين عن ذلك، فلسنا نحن من ذَبَحَ اليهود، فلماذا إذًا ندفع الثمن ؟» (١٦٤).

وقد أورد شيپلر ملاحظات الصحافي الفلسطيني لكي يوضح تأكيده هو بأن «من المستحيل رؤية اليهود على أنهم ضحايا بينما يجعلونك أنت ضحية لهم، حتى وإن كانت معاناتك لا توازي معاناتهم. والدفاعات التي تقيمها لحجب معاناة عدوك فعَّالة تمامًا، على ما يبدو»(١٦٥). وهذا الكلام يستوجب ملاحظتين. أولاهما هي أن معاناة أعدائك – والأدق معاناة آباء بعض أعدائك (وهم إسرائيليون من أصول أوروبية، في الحالة قيد النظر) – إنما تزداد صعوبة رؤيتها حين تكون منتمية إلى الماضي، في حين أنك تعاني في الحاضر، على أيدي هؤلاء الأعداء. والملاحظة

الثانية هي أنه ليس «مستحيلاً» بحالٍ من الأحوال الاعتراف بهذه المعاناة الماضية، إنه صعب لاغير.

وبالطبع، وفي حالات كثيرة، نجد أن استحضار إسرائيل المسعور لذكرى المحرقة قد حفز رَدَّ فعلٍ حشوي من جانب الأكثر جهلاً و/ أو المتخلفين من العرب. فهم ينكرون واقع إبادة اليهود جملة وتفصيلاً، إذ يصفونها بأنها أسطورة روَّجتها مؤامرة، هذا إذا لم يشرعنوا جرائم هتلر، ويصل بهم الأمر أحيانًا إلى حد إضافة أنه كان عليه إنجاز ما أقدم عليه. وثمة موقفٌ لوحظ بشكل متواتر أكثر يتمثل في اتهام إسرائيل بالمبالغة في حجم الإبادة لأغراض تتصل بالتهديد السياسي والابتزاز المالي. ويمكن العثور على جرد تفصيلي لمثل هذه الشناعات في العقود التالية ليونيو/ حزيران ١٩٦٧ في كتاب ليتفاك وويبمان الذي استشهدنا به مرارًا وتكرارًا. على أن الموقف المشترك أكثر من سواه، بدلاً من أن يسكت عن المحرقة وفظاعات النازية، إنما يتمثل في اتهام إسرائيل بالإقتداء بها وإعادة إنتاجها – وبالتفوق على النازيين فيها، أحيانًا– وهو اتهام يعبر عن الاستعداد للإفراط في التشديد والمبالغة اللذين يتميز بهما قدر كبير من الكلام السياسي في الشرق الأوسط. والفقرة التالية بقلم الشاعر الفلسطيني الأشهر، محمود درويش، تقدم توضيحًا مناسبًا. وهي مأخوذة من أحد أعماله النثرية، نشر في أوائل السبعينيات، ويعبر عن المزاج السائد آنذاك:

ليس من واجب اليهودي، وحده، ألا ينسى مذابح النازية. كل الناس الذين لم تمت ضمائرهم، وكل أصدقاء الحرية يشاركون ضحايا النازية إحياء الذكرى واستخلاص العبرة. وخاصة عندما يتكرر التشابه التاريخي بين النازية وبين حركات عنصرية في عالمنا اليوم. ومهما بلغت درجة العداء الإسرائيلي – العربي فليس من حق أي عربي أن يشعر بأن عدو عدوه صديقه، لأن النازية عدوة كل الشعوب. هذا شيء.

ولكن تمادي إسرائيل في تفريغ أحقادها بشعب آخر .. هو شيء آخر. فالجريمة لا تعوض بالجريمة. وأن يطالب الفلسطينيون وسائر العرب بدفع ثمن جرائم لم يرتكبوها لا يمكن أن يكون تعويضًا عن الكارثة. إن الإسرائيلي يباهي الدنيا بأنه رائد اللجوء والغربة في التاريخ، حتى حوّل هذه الصفة إلى ميزة وامتياز. ولكن من يملك حاسة اللجوء والغربة أصبح عاجزًا كل العجز عن إدراك هذه الحاسة لدى الآخرين. وليس من القسوة أن نقول إن سلوك

الإسرائيليين الصهيونيين ضد شعب فلسطين الأصلي هو تطبيق متشابه للممارسة النازية ضد اليهود أنفسهم (١٦٦).

على أن هناك فرقًا واضحًا بين استحضار النازية، من حيث كونها الدناءة القصوى، بهدف وصم خصم، حتى وإن كان القيام بذلك يعني الانخراط في مبالغة لا حدود لها، وإنكار وقوع المحرقة أو، وهذا أسوأ بكثير، شرعنة الجرائم النازية. وبوسع أي إنسان حسن النوايا نزيه الشعور أن يميز بين الدوافع المعادية للسامية التي تدور حول إنكار وقوع المحرقة والدوافع المعادية للصهيونية، حتى وإن كانت منفلتة الزمام، الكامنة وراء الإشارات العربية إلى المحرقة أو أشكال الصمت العربي عن المحرقة.

ولا تجري التمييزات في كتاب ليتفاك وويبمان، الذي تتمثل فيه إحدى الأفكار الأكثر تكررًا في «فرادة» المحرقة – وهي فكرة تعرضت (بصرف النظر عن الخصوصية التاريخية لأي ظاهرة تاريخية) لنقدٍ حادٍّ من جانب كثيرين من المثقفين اليهود (بل ومن جانب كثيرين من المثقفين الإسرائيليين) الذين يشككون في الآثار الفلسفية المترتبة على هذه الفكرة والتي يسعى آخرون إلى استخلاصها من هذه الفرادة المزعومة. وهكذا فإن منطق ليتفاك وويبمان يتخذ شكل القياس التالي: ١) أي مقارنة تتعلق بالنازية تشكك في فرادة المحرقة ؛ ٢) التشكيك في فرادة المحرقة بأي شكل يعني إنكار وقوعها ؛ ٣) أي عربي يشبّه الصهيونية بالنازية، أو يشبه المعاناة التي حلت بالفلسطينيين بالمحرقة، هو منكر لوقوع المحرقة (وهو، بالتالي، عدو للسامية أيضًا). وهذا هو ما يسمح لليتفاك وويبمان بالإدلاء بالتصريح التالي، وهو تصريح فظيع تمامًا بحيث يمكن اعتباره تشهيرًا: «كان الإنكار هو التيمة الأكثر تفشيًا في الخطاب العربي عن المحرقة منذ الخمسينيَّات، بهدف نزع الشرعية عن الصهيونية وعن إسرائيل. ولذا فقد ظهر في جميع البلدان العربية وبين كل الاتجاهات السياسية بدرجات متفاوتة»(١٦٧).

وقد شددنا بالفعل على الأنانية الإثنية التي تتميز بها مقاربة ليتفاك وويبمان إلاَّ أننا يجب أن نتذكر أنه، بعد ١٩٦٧، حل عرفاتُ ومنظمةُ التحرير الفلسطينية محل عبد الناصر والناصرية كهدفين للشتيمة القصوى، التشبيه بهتلر والنازية، كما قامت

به وسائط الإعلام والدعاية السياسية الإسرائيلية. وهنا أيضًا، فإن رد الفعل من جانب وسائط الإعلام والدعاية السياسية الفلسطينية والعربية والذي شبّه الصهيونية بالنازية كان ردّ صاع بصاع. والحال أنه إمّا أن يشجب المرء هذا النوع من التشبيه بوصفه تجاوزًا سجاليًا، بادئًا بـ«معسكر»ه هو - وهو ما قام به بالفعل بعض الكُتّاب الإسرائيليين كإديث زرتال، التي سبق أن استشهدنا بها في هذا الصدد، كما قام به بعض الكُتّاب العرب- أو أن يمنح المرء نفسه حق احتكار العنف الرمزي المشروع عندما يتعلق الأمر باستغلال صورة المحرقة، بحجة أن هذا المرء إسرائيلي أو يهودي.

وكما أتيحت لنا الفرصة بالفعل لكي نبين في القسم الأول من هذا الكتاب، فإن حرب الأيام الستة قد غيرت جذريًا صورة إسرائيل في الغرب نفسه: فهي قد انتقلت من النظر إليها على أنها دولة مُهَدَّدة بالفناء - حتى وإن كانت هذه الصورة محض افتعال، خاصة منذ العدوان الثلاثي على مصر في ١٩٥٦ - إلى النظر إليها على أنها دولة فاتحة احتلت، بقواتها ومدرعاتها، أراضي كانت عاجزة عن ضمها واستيعابها كما في ١٩٤٨. ولأن الغالبية العظمى من الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة كانوا قد تعلموا دروس التاريخ، فإنهم قد رفضوا ترك ديارهم وأرضهم والهرب إلى ما وراء حدود أرضهم، خوفًا من أنه سيتم منعهم من العودة. وفي حين أن أقلية فقط من الناس عبر العالم قد سمّت الأرض التي جرى الاستيلاء عليها في عام ١٩٤٨ «فلسطين المحتلة»، فإن مصطلح «الأراضي المحتلة» كان، منذ البداية، الاسم المنتشر عالميًا لفتوحات ١٩٦٧.

والحال أن هذا التحول الجذري لصورة إسرائيل قد قاد كثيرين إلى أن يردوا على إسرائيل نفسها، ردّ النصل إلى النحر، التشبيه بالنازية والتشبيه باقتراف محرقة واللذين كانت الدعاية الإسرائيلية قد استخدمتهما وأساءت استخدامهما خلال حرب الأيام الستة. وفي عام ١٩٦٩، وصف شاؤول فريدلاندر الانقلاب في الرأي العام الغربي من زاوية سيكولوجيّة:

إن الموقف السلبي الذي اتخذته شرائح واسعة من سكان العالم الغربي حيال تدمير اليهود خلال الحرب العالمية الثانية قد أنجب، بعد انتهاء الحرب، قلقًا عميقًا و، غالبًا، عدم ارتياح حادًّ، كامن دائمًا، لم يكْفِ قيامُ دولة إسرائيل لتبديده .... والحال أنه في هذا المناخ

السيكولوچي بدا، في مايو/ أيّار ١٩٦٧، أن منبحة جديدة لليهود تلوح في الأفق. وكان هذا صعبًا جدًّا على ضمير الغرب، فهَبَّ أوروبيون وأميركيون بأعدادٍ كاسحةٍ إلى نصرة قضية إسرائيل. ثم جاء النصر الإسرائيلي المفاجئ.

لقد شهد العالم بأسره الدبابات اليهودية [كذا] وهي تهبط بسرعة في طرق الأراضي المحتلة وشاهد نزوح اللاّجئين العرب المثير للرثاء. وكان الانقلاب فوريًّا: فتبكيت الضمير الذي كان يتراكم لعشرين سنة قد انحسر. وفي وعي الغرب، أدى يونيو/ حزيران ١٩٦٧ إلى إلغاء أثر المحرقة. فاليهود الآن، وقد جرت مماهاتهم بالإسرائيليين المنتصرين، قد أصبحوا أقوياء وقساة. أمّا الضحايا فهم الآخرون[١٦٨].

والحال أن زعم فريدلاندر أن يونيو/ حزيران ١٩٦٧ قد «ألغى» أهمية المحرقة النازية في وعي الغرب هو مبالغة واضحة، تهدف إلى تفسير وشجب ظهور «معاداة جديدة للسامية» تغلغلت في الغرب نفسه. وإذ اتخذت من معاداة الصهيونية قناعًا لها، فقد قامت جد مرتاحة بمماهاة الإسرائيليين بالنازيين: «إن الإسرائيليين – ومن ثم اليهود، بحكم مماهاة هؤلاء بأولئك – هم الذين وُصفوا الآن بالنازيين»[١٦٩]. وصحيح أن هذه «المعاداة الجديدة للسامية» قد ظهرت في الغرب بالشكل الذي صوَّره فريدلاندر. على أن جسامتها قد جرى، مرة أخرى، تضخيمها بشكل فادح تمامًا: فأولئك الذين يتعاملون، في أوروبا، بمعادلة «الإسرائيليين = اليهود» كانوا، ولا يزالون لحسن الحظ، أقلية تافهة. فلماذا إذًا، دعونا نكرر، تَعَيَّنَ كُلَّ هذا الوقت اغتفار وصف المصريين أو الفلسطينيين – والعرب، من باب التعميم أو بشكل صريح تمامًا– بالنازيين، في كل من إسرائيل وأوروبا ؟

تشبيهٌ مُسرفٌ بتشبيهٍ مُسرف: إذ كيف يمكن لتشبيه شعوب مغلوبة بالنازيين، شعوب جرى احتلال أراضيها وجرى اقتلاعها من أراضيها واختزالها هي إلى وضعية لاجئين، أن يكون أقل إثارة للشعور بالصدمة أو أسهل على القبول من تشبيه جيشٍ محتلٍ بالنازيين، جيش استولى على أرضٍ من أربعة بلدان مجاورة وتسبب في الكوارث التي ذكرناها للتوّ ؟ وما هو، الأكثر مدعاة للأسف في انتهاك الاحترام الواجب لذكرى ضحايا المحرقة اليهود: تشبيه الدولة التي تزعم أن لها الحق في وراثتهم بالنازيين، أم مسلك هذه الدولة كفاتح توسعي يتحمل المسئولية،

بوضعه جماعات سكانية بأكملها تحت إبهامه، عن ظهور هذا التشـبيه الجـارح ؟ ويجب أيضًا أن نُجري تمييزًا هنا بين مماهاة الصهيونيين بالنازيين عندما يقوم بها أوروبيون، مواطنو بلدان كانت مسئولة بالإيجاب أو بالسلب عن المحرقة ويمكـن، لهذا السبب، الاشتباه اشتباها مشروعًا بأنهم معادون للسامية (حين يكـون كلامهـم عن قصد وليس تجاوزًا ناشئًا عن سورة غضب عابرة)، والمماهاة نفسـها عنـدما يقوم بها أناس يضطهدهم الإسرائيليون على شكل جيشٍ غازٍ، محتل.

وبهذا المنطق نفسه، عندما يقوم مثقف يهودي أو إسرائيلي بتشبيه الصهيونيين أو الجيش الإسرائيلي بالنازيين، فمن الشطط تلقائيًا توجيه تهم بمعاداة السامية إلـى صاحب التشبيه. والسبب في ذلك ليس هو أن اليهودي لا يمكنه أن يكـون معاديًـا للسامية: والجميع يعرفون أن هذه الحجة لا تساوي مليمين (شأنها، بالمثـل، شـأن الحجة التي تذهب إلى أن العربي لا يمكنه أن يكون معاديًا للسامية لأنه «سامي»). بل السبب في ذلك هو، بالأحرى، أن الغضب الذي يشـعر بـه يهـوديٌ إذ يـرى مفهومه عن التراث اليهودي وقد جرى رميه أدراج الرياح أو أسيئ إليه من جانـب الدولة التي تزعم أنها «يهودية»، إنما يعود عليه بالشرف ولا يمكن وصـفه بأنـه معادٍ للسامية. والواقع أن فريدلاندر يورد، بعد ذلك بصفحات قليلة في كتابه، شهادةً مؤثرة لضابط إسرائيلي يصفه بأنه شخص منهمك في تجديد أواصره «بأفضل مـا في التراث الروحي اليهودي»:

يقول مناحم في عين هاحوريش، لقد كان صعبًا عليَّ أن أكون جزءًا من جيشٍ محتـلٍ، جيشٍ منتصر، جيشٍ قويٍّ. وقد فهمت، فجأة تمامًا، ما كانت عليه الحـرب العالميـة الثانيـة والمحرقة خلال عودتي على الطريق من أريحا إلى أورشليم، بينما كان اللاجئون يتجهون في الاتجاه المقابل ... لقد تماهيتُ معهم بالكامل. وعندما رأيت الأطفال يحملهم آباؤهم وأمهـاتهم في أحضانهم ... كان بوسعي تقريبًا أن أرى نفسي وأبي يحملني»[١٧٠].

وسوف يحاول البعض، كالعادة، تحقير مثـل هـذه الملاحظـات متـذرعين بـ«ذلك الكره اليهودي للنفس المعروف تمامًا، والذي هو حجة البُلهاء الأبدية ضد من يبتعدون، ولو لمسافة قصيرة، عن سكك القبيلة المعتادة»، كما كتـب ڤيـدال – ناكيه بشجاعة في نعيٍ لصديقه مارسيل ليبمان[١٧١]. وفي هذا الصدد، فإن ڤيدال –

ناكيه، وهو خصم نشيط لمنكري المحرقة، إنما يستشهد – مؤيِّدًا- بالسطور التالية التي كتبها ليبمان في عام ١٩٧٣:

إن مسار الرعب والمعاناة الطويل الذي يميز مسيرة التاريخ البشري ويمر في مسيرته بمعتقلات تريبلينكا وآوشفتيز لا يقود إلى الكيبوتزات، العسكرية أو غير العسكرية، وإنما يقود بالأحرى إلى معسكرات الاعتقال التي يحيا فيها الفلسطينيون حياة خاملة ويموتون، منهوبين ومنفيين من جانب الإسرائيليين والمعاونين الذين وجدهم الإسرائيليون في المعسكر العربي. وإذا كان لابد من قول الأمر بإيجاز، فإن بعض اليهود يعلنون تضامنهم مع الفلسطينيين، ليس على الرغم من أصلهم هم، وإنما بسبب أصلهم وبسبب منطقٍ معين يحفزهم إليه أصلهم في نظرهم. وهذا المنطق يقودهم، بحكم التعريف تقريبًا، إلى الانحياز إلى صف المضطهَدين: وهم، في هذه الحالة، الفلسطينيون، يهود الشرق الأوسط(١٧٢).

وكنتيجة لحرب ١٩٦٧، تجددت صدمة النكبة بشكل حادٍّ. وقد سار صعود منظمة التحرير الفلسطينية الجديدة يدًا بيد مع انبثاق إنتلجنسيا عربية جديدة، تحت التأثير المشترك للهزيمة العربية وتجذر الشبيبة العالمي الذي كشفت عنه موجة عام ١٩٦٨ الصدمية. والحال أن الفصيل الأكبر في هذه الإنتلجنسيا الجديدة، التي صاغتها الماركسيةُ أو القومية التغريبية الليبرالية، أو مزيج ما منهما، كان يتكون من فلسطينيين، أغلبهم من الناشطين في مؤسسات منظمة التحرير الفلسطينية. وقد أصبح إدوارد سعيد حامل رايتهم بعد فوزه بالشهرة بعد نشر كتاب **الاستشراق** في عام ١٩٧٨. وقد خلقت موجة التجذر العالمية سياقًا أنسب للفلسطينيين وأكثر استجابة لحججهم. والنتيجة أن المعركة من أجل كسب الرأي العام الغربي والتي خاضتها مرويات الصهيونيين وأعداء الصهيونيين المختلفة، والإسرائيليون والعرب، قد اتسع نطاقها اتساعًا ملحوظًا.

وبعد ١٩٦٧، وبمبادرة من هذه الإنتلجنسيا الجديدة، بدأ العرب في إيقاف إشكالية المحرقة على رأسها. ولم يكن العنصر المبتكر هو مماهاة الصهيونيين بالنازيين، وهي مماهاة جد قديمة علاوة على ذلك، بل كان، بالأحرى، تقديم الفلسطينيين على أنهم «يهود الصهيونيين». فانتصار الدولة الصهيونية واحتفالها المتبجج بانتصارها قد جرى ردُّ نصليهما إلى نحرها من جانب مثقفين عرب كانوا

قد تحصنوا حصانة مستديمة ضد اللغة المغرورة التي تَمَيَّزَتْ بها قوميةُ ما قبل ١٩٦٧ العربيةُ الانتقامية ؛ وقد أدركوا الفوائد الإيديولوچية التي يمكن جنيها من وضع أيديهم على وضعية الفلسطينيين الفعلية **كضحايا** – ضحايا صهيونيةٍ جرت إدانتها، أولاً وأساسًا، بوصفها عنصرية، شأن نظام الأپارتهيد الأفريقي الجنوبي، وهي مقارنة جرى اعتبارها أصحّ بكثير من المقارنة بالنازية.

والحال أن واحدة من ذري هذا الهجوم المضاد في الساحة الدولية، وبدعمٍ حاسمٍ من جانب الاتحاد السوڤييتي ، قد جرى بلوغها عندما اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة، في ١٠ نوڤمبر/ تشرين الثاني ١٩٧٥، بأغلبية اثنين وسبعين صوتًا ضد خمسة وثلاثين صوتًا وامتناع اثنين وثلاثين دولة عن التصويت، قرارًا يعلن أن «الصهيونية هي شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري»[١٧٣] [×]. وحتى مع أنه كان هناك بالفعل رياء وقح من جانب عدد من الدول التي أيدت هذا القرار، بينما هي نفسها منخرطة في أشكال تمييز عنصري، فإن الحجة قد زاد من قوتها أنَّ إسرائيل قد أقامت علاقات أوثق فأوثق مع بريتوريا حتى عام ١٩٨٧. وسرعان ما أصبح معروفًا للجميع أن الدولة الإسرائيلية، التي زعمت أنها نقيضة النازية وأنها تجسد أسمى القيم الأخلاقية، كانت قد صاغت أواصر مخزية مع دولة الأپارتهيد، وصولاً إلى التعاون العسكري، خاصة في المجال النووي. وهذا يستحق أن لا يُنسى اليوم، في وقت تقوم فيه إسرائيل بجلبة ضخمة حول فكرة أن إيران قد تتمكن من حيازة أسلحة نووية[١٧٤].

وفي أبريل/ نيسان ١٩٧٦، وكما لو أن هذا يشكل تأكيدًا لقرار الأمم المتحدة بعد ستة أشهر من اعتماده، استقبلت حكومةُ إسحق رابين الإسرائيلية زيارةً رسمية من جانب رئيس وزراء نظام الأپارتهيد، چون ڤورستر، أحد أشرس المدافعين عن الفصل العنصري وأحد أسوأ القادة الذين عرفتهم جمهورية جنوب أفريقيا على الإطلاق. والحال أن ڤورستر كان، في شبابه، مؤيدًا متحمسًا لألمانيا الهتلرية وعضوًا في منظمة Ossewabrandwag الإرهابية البيضاء المؤيدة للنازية ؛ وقد عاد

(×) تدليلا على التحول في الظروف السياسية الذي أعقب سقوط الاتحاد السوڤييتي، قامت الجمعية العامة رسميًا، في ١٦ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩١، بإلغاء هذا القرار بأغلبية ١١١ صوتًا ضد ٢٥ صوتًا وامتناع ١٣ دولة عن التصويت. ولم يشارك في التصويت ١٥ بلدًا.

عليه هذا بفترة في السجن من عام ١٩٤٢ إلى عام ١٩٤٤ ثم بفرض قيود على سفره حتى انتهاء الحرب.

وهناك ثلاثة أحداث رئيسية في الحقبة قيد النظر سوف تدعم بدرجةٍ ملحوظةٍ الحججَ العربيةَ في المعركة التي خيضت لقلب صورة إسرائيل وعلاقتها بالمحرقة النازية. وكان الحدث الأول هو تولي السلطة في إسرائيل في عام ١٩٧٧ من جانب ورثة أقصى اليمين الصهيوني، المتجمعين في الليكود تحت قيادة مناحم بيجن. وكان بيجن قد رأس، في شبابه، منظمة الإرجون الإرهابية التصحيحية؛ وكان رجلاً لم يتردد بن جوريون في تشبيهه بهتلر في عام ١٩٦٣[١٧٥] وكان هو نفسه [بيجن] معروفًا باستغلاله المسعور لذكرى المحرقة في الجدل الإسرائيلي الداخلي. «كانت المحرقة النازية، خاصة طوال مدة وجود بيجن في الحكم، حجر زاويةٍ للعقيدة الأساسية لدولة إسرائيل وسياسات حكومتها»[١٧٦]. ومما لا يدعو إلى الاستغراب أن بيجن قد قام باستخدامٍ مسرفٍ للتشبيه بالنازية واستغلال ذكرى المحرقة.

غالبًا ما شبَّه ياسر عرفات بهتلر، فقد تحدث عنه بوصفه «حيوانًا يمشي على قدمين» - وهي عبارة كان قد استخدمها، قبل ذلك بسنوات، لوصف هتلر. ثم إن بيجن قد شبَّه الميثاق الوطني الفلسطيني لمنظمة التحرير الفلسطينية بكتاب **كفاحي**. وكان يحب القول: «لم يحدث قط في تاريخ البشرية أن وُجدت منظمةٌ مسلَّحةٌ على هذه الدرجة من القذارة والحقارة [كمنظمة التحرير الفلسطينية]، ماعدا النازيين»[١٧٧].

والحال أن مماهاة منظمة التحرير الفلسطينية بالنازية قد بلغت ذروتها مع غزو لبنان الذي أشرف عليه بيجن وآرئيل شارون في يونيو/ حزيران ١٩٨٢. وكان هذا ثاني الأحداث السياسية الرئيسية في التأثير تأثيرًا عميقًا على معركة التشبيهات. ومثل هذا التشبيه، عندما يتولاه بيجن، يمكن أن يتاخم المهزلة: شاهدوا تصريحه أمام حكومته، تبريرًا لغزو قواته الوشيك للبنان، والذي قال فيه «إن البديل هو تريبلينكا»[١٧٨]. فهذه المرة، كان وقع ارتداد نصل كلامه إلى نحره هو وقعًا حادًا.

والحاصل أن حصار الجيش الإسرائيلي وتطويقه لبيروت الغربية، والذي بدأ في يونيو/ حزيران ١٩٨٢، لم يتخلف عن حفز تشبيهات بوقائع معينة في تاريخ الاحتلال النازي لأوروبا. وكانت تلك هي الحال في إسرائيل نفسها، خاصة بعد مذابح صبرا وشاتيلا في سبتمبر/ أيلول ١٩٨٢[×]. فالعالم والفيلسوف الشهير يشياهو ليبوفيتز، الذي اعتبر نفسه صهيونيًّا، قد مضى إلى حد وصف غزو بلده للبنان، في صحيفة **يديعوت آحرونوت** اليومية، بأنه «سياسة يهودية - نازية»[١٧٩]. أمَّا المؤرخ إسرائيل جتمان، وهو من مخضرمي انتفاضة وارسو وأحد الناجين من معسكر اعتقال، والمحرر العام **لموسوعة الهولوكوست** ورئيس الهيئة الاستشارية العلمية لمركز ياد ڤاشيم، فقد قام باعتصام قرب مدخل المركز التذكاري احتجاجًا على الحرب في لبنان[١٨٠]. والحال أن الروايات الشخصية كتلك التي نشرها في صحيفة **هاآرتس** شلومو شميلتسمان، وهو ناج آخر من جيتو وارسو ومعسكرات الاعتقال، كان قد أضرب عن الطعام في ياد ڤاشيم، أيضًا، احتجاجًا على الحرب، ولو أن مديري المركز التذكاري قد منعوه من مواصلة هذا الإضراب، إن مثل هذه الروايات قد مزقت صورة إسرائيل:

كابدْتُ في طفولتي الخوف والجوع والمذلة وأنا أعبر من جيتو وارسو، مرورًا بمعسكرات العمل، إلى معتقل بوخنڤالد. واليوم، بوصفي مُواطنًا في إسرائيل، لا يمكنني قبول التدمير المنهجي للمدن والبلدات ومخيمات اللاَّجئين. لا يمكنني قبول الوحشية التكنوقراطية لقصف البشر وتدميرهم وقتلهم.

إنني أسمع اليوم أصواتًا مألوفة كثيرة جدًّا، وهي أصواتٌ تساعدُ الحربُ على ارتفاعها. إنني أسمع «عربٌ قذرون» وأتذكَّرُ «يهودٌ قذرون». أسمع عن «المناطق المغلقة» وأتذكر الجيتوات والمعسكرات. أسمع «حيوانات تمشي على قدمين» وأتذكر «Untermenschen» [بشر دون مستوى البشر]. أسمع عن إحكام الحصار وتطهير المنطقة ودك المدينة لكي تركع وأتذكر المكابدة والدمار والموت والدم والقتل ... إن أشياء كثيرة جدًّا في إسرائيل تذكرني بأشياء أخرى كثيرة جدًّا من طفولتي[١٨١].

(×) لم تُرتكب مذابح صبرا وشاتيلا على أيدي القوات الإسرائيلية تحت قيادة أرئيل شارون، وإنما على أيدي حلفائها من بين الميليشيات المسيحية اللبنانية، في منطقةٍ تحت سيطرة الجيش الإسرائيلي وتحت إشرافه. ولم يكن من شأن ذلك تخفيف الضرر البالغ الذي حَلَّ بصورة إسرائيل.

وقد أجاد ديڤيد شيبلر توضيح الظروف التي حفزت هؤلاء المحتجين إلى استخدام التشبيه المريع. وتوضيحه صالحٌ من حيث الجوهر لفهم الاستخدام العربي لتشبيهات من النوع نفسه:

بالنسبة لمخضرمٍ عجوزٍ مثاليٍّ تَخيَّلَ أن بلده ينسى مثله العليا، أصبحت المحرقةُ الحاويةَ الوحيدةَ الواسعةَ بما يكفي لاحتواء الحزن والشعور بالذنب، أصبحت المجازَ الوحيد الفظيع بما يكفي لاستيعاب الشعور بالخزي .... ولم يبدُ أيُ شيء آخر كافيًا للتعبير عن عذابهم وغضبهم. وقد أدركوا الفروق، بالطبع ؛ وكانوا يحاولون قياس ليس الأحداث الموضوعية في لبنان وإنما مشاعرهم حيال ما فعلوه، ما فعله جيشهم، هناك.

وكما أن شيمون أڤيدان، قائد اللواء الشهير من ١٩٤٨، قد جلس في كيبوتزه خلال الحرب ورأى، لامعةً أمام ذاكرته، صورةَ جيتو وارسو الفوتوغرافية التي احتفظ بها بيجن على مكتبه، فإن المحاربين الأصغر في العمر قد ظلوا هم أيضًا يرون صورًا من أوروبا النازية[١٨٢].

ومن المؤكد أن تشبيه بيروت المحاصَرة (وكنتُ فيها آنذاك) بجيتو وارسو، والذي قام به أكثر من إسرائيلي، كان تشبيهًا مسرفًا ؛ لكنه كان أقل إسرافًا من تشبيه بيجن بيروت ببرلين، وهو التشبيه الذي كان المراد به شرعنة حصار العاصمة اللبنانية. وقد قام بيجن بهذا التشبيه ردًّا على رونالد ريجان، الذي كان قد أعرب عن قلقه حيال مصير السكان المدنيين: «أشعر بوصفي رئيس وزراء أن من حقي إصدار الأوامر إلى جيشٍ شجاع يواجه 'برلين'، حيث يختفي، بين المدنيين الأبرياء، هتلر وزبانيته في مخبأ عميق تحت الأرض»[١٨٣]. وكما كتب وزير الخارجية الإسرائيلي السابق أبا إيبان في **يديعوت آحرونوت** في يوليو/ تموز ١٩٨٢: «مع السيد بيجن وجماعته، يصبح كلُ عدوٍّ ' نازيًّا '، وتصبح كل ضربة آوشڤيتز»[١٨٤]. والحال أن ذكرى المحرقة قد ساعدت بيجن على تبرير أعماله كما على صدِّ كل نقد من الخارج.

بعد أسابيع قليلة من بدء الحرب، رَدَّ بيجن على النقد الدولي لإسرائيل بتكرار مُسَلَّمة كان من سلفوه قد تقاسموها: بعد المحرقة، فقد المجتمع الدولي حقه في مساءلة إسرائيل عن أفعالها. فقد أعلن بيجن في الكنيست: «لا يمكن لأحد، في أي مكان في العالم، أن يُعَلِّمَ شعبنا

الأخلاق». وقد ورد قولٌ مماثلٌ في القرار الذي اعتمده مجلس الوزراء بعد المذابح في صبرا وشاتيلا، مخيمي اللاجئين الفلسطينيين على مشارف بيروت(١٨٥).

وفي عام ١٩٨٢، ردَّ عرفات على بيجن بالمثل فاتهمه بأنه يريد، شأن هتلر، تنفيذ «حل نهائي» للمشكلة الفلسطينية. فبعد وقت قصير من رحيله عن بيروت ذلك العام، قال لكاتب سيرته آلان هارت، بشكل أكثر رزانة إلى حدٍّ ما:

تعرف، يا آلان، أنه ليس من أسلوبي بالفعل تشبيه الإسرائيليين أو بعض الإسرائيليين بالنازيين. فأنا لا أعتقد في الواقع أن التحدث بهذا الشكل يخدم أي هدف لكنني احتاج إلى إبلاغك بشيء أشعر به في قرارة نفسي. فعندما أفكر في التاكتيك والاستراتيجية وقوة النيران التي استخدمها الإسرائيليون في محاولةٍ لتصفية شعبي اللاجئ بائس التسليح والأعزل أساسًا، وهو شعب ذو قضية عادلة، فإنني أعتقد أن من العدل القول بأن الإسرائيليين، بعض الإسرائيليين، قد تصرفوا كنازيين، أنهم نازيون في أسلوب تفكيرهم. ودعنا نفترض لتوضيح الأمر أنك هتلر. إنك تُصدر الأمر بتصفية شعب هو الشعب اليهودي بإعدامه في غُرف الغاز. والآن دعنا نفترض أنني بيجن أو شارون. إنني أصدر الأمر بتصفية شعب هو الشعب الفلسطيني بقصف مخيمات لاجئيه وإمطارها بوابل من القنابل وإلقاء القنابل العنقودية والانشطارية عليه. فهل أكون بالفعل مختلفًا عنك أدنى اختلاف، هل أكون بالفعل أفضل منك، لأنني أصفي شعبًا بوسائل تقليدية أكثر، وسائل مقبولة أكثر ؟ وما الجريمة ... أهي تصفية شعب أم الوسيلة التي تجري بها تصفية شعب ؟ (١٨٦).

ومن الواضح أن هذا المنطق خادع. فمن المؤكد أن الوسيلة المستخدمة (غرف الغاز أو القنابل الانشطارية) ليست هي التي تقيم الفرق بين الإبادة النازية لليهود أو الروما وجرائم الحرب من النوع الذي ارتكبه الجيش الإسرائيلي على مَرِّ الأعوام أو الجرائم التي ارتكبها الجيش الأميركي في فيتنام أو الجيش السوفييتي في أفغانستان، إذا ما اكتفينا بإيراد هذه الأمثلة. فما يقيم الفرق، وهذا من نافلة القول، هو مُرادُ وفعلُ محو جماعة سكانية بأكملها – ثم إن هذا لا يكون بسبب أن هذه الجماعة السكانية تمثل عقبة أو تهديدًا، أو تقاوم المشاريع الإمبريالية أو التوسعية للدولة المعتدية، وإنما يكون لمجرد إشباع رغبةٍ في إبادة جماعة سكانية مستهدفة بباعثٍ من الكراهية العرقية أو الإثنية.

كان عرفات محقًا في شيء واحد، على أي حال: هو أن تشبيهات من هذا النوع لا تجدي نفعًا. فهي في أغلب الأحيان مجرد وسيلة للتنفيس عن الغضب. أمَّا رؤية فعل إنكار لوقوع المحرقة في كل مقارنة فلسطينية أو عربية بين أفعال إسرائيل وأفعال النازيين - بصرف النظر تمامًا عن أن ذلك إنما يعني تجاهل الاستخدام المتكرر بالمثل لمقارنات كهذه من جانب إسرائيليين أو يهود عازمين على التشهير بالعرب أو بإسرائيليين آخرين، أو عازمين، مرة أخرى، على شجب الأفعال الإسرائيلية - أقول إن رؤية كهذه إنما تعني إبداء افتقار نادر إلى التفهم، أي إلى التماثل مع الآخرين، والذي يُعتبر ضروريًا لتفسير مسلكهم تفسيرًا صحيحًا. والحال أن تفهمًا من هذا النوع هو الذي أبداه ضابط إسرائيلي في حوار مع ديفيد شيبلر، الذي كان قد أعرب عن غضبه من أن سجينًا في معتقل أنصار (وهو معتقل أقامه الجيش الإسرائيلي في جنوبي لبنان خلال احتلاله البلد) كان قد حاول شرعنة شعار «أنصار هو آوشفيتز» في وجوده: «قال الضابط إنه لا يلوم الفلسطينيين. وقال إنهم لا يفعلون سوى استخدام أفضل سلاح يمكنهم العثور عليه لمهاجمة إسرائيل، وكان ليفعل هو الشيء نفسه لو كان في مكانهم. وقد أوضح أن اللعبة تجري هكذا: فهي حرب مشاعر متقدة ودعاية، وليست حرب مدافع فحسب»[١٨٧].

أمَّا ثالث الأحداث السياسية الرئيسية المؤثرة على معركة المقارنات فهي انتفاضة ١٩٨٧ - ١٩٨٨، التي سمتها وسائط الإعلام العربية بـ«ثورة الحجارة» للتشديد على واقع أن الفلسطينيين لم يفعلوا سوى إلقاء الحجارة على مدرعات جيش المحتل. وقد أسهمت الانتفاضة، بدورها، في الحط من صورة إسرائيل في العالم كما من الصورة التي تكونت لدى عدد متزايد من الإسرائيليين عن دولتهم. فالجيش الإسرائيلي قد انخرط في قمع تظاهرات المدنيين، ونسبة كبيرة منهم من النساء والأطفال، وهو ظرف أدى أيضًا إلى تقويض معنويات جنوده وضباطه.

والحال أن الاحتلال لم يعد شيئًا يمكن تصويره على أنه حميد، كما كان يمكن أن تبدو كذلك الاحتلالات الاستعمارية في القرن التاسع عشر (خاصة بفضل قلة المعلومات في البلدان المستعمِرة عن الشكل الذي اتخذته هذه الاحتلالات في الممارسة الفعلية). بل كان، بالأحرى، احتلالاً منخرطًا في القمع الوحشي لسكان الأراضي التي احتُلت احتلالاً يجري الحفاظ عليه بالقوة الغاشمة ويتميز بجرائم حرب ينطوي عليها بالضرورة وضعٌ كهذا.

إن صورة داوود والمارد التوراتية قد بدا الآن أنها تنقلب، حيث تبدو إسرائيل كمـــارد متجبر بينما يبدو الفلسطينيون ذوو الحجارة كداوود لا حول له ولا قوة .... وفـــي غضـــون وقت قصير من نشوب الانتفاضة، انحدرت مكانة إسرائيل إلى أبعد حضيض لها منذ حصـــار بيروت في عام ١٩٨٢[١٨٨].

٠٣ زمن المقاومات الإسلامية (من ١٩٨٨ إلى الآن)

كانت منظمة التحرير الفلسطينية، حتى طردها من بيروت في عام ١٩٨٢، بمثابة ثقل مضاد للفشل الواضح للنزعات القومية العربية والذي كشفت عنه الهزيمة المتزامنة، في ١٩٦٧، لقلعتيها الرئيسيتين، مصر وسوريا. والحال أن سحق المقاومة الفلسطينية المسلَّحة في الأردن في ١٩٧٠ – ١٩٧١ والضربة التي وجهتها إليها إسرائيل فيما بعد في لبنان، مجتمعين بانقسامها الداخلي، قد أديا إلى اختزال ملحوظ لدورها كمرجعية إيديولوچية في المنطقة. وفي الوقت نفسه، كان قد ظهر نجم جديد لامع في سماء الشرق الأوسط: جمهوريةُ إيران الإسلاميةُ، المنبثقة من ثورة ١٩٧٩.

والحاصل أن أفول القومية العربية اليسارية والفقدان القديم والجديد للاعتبار والذي كان قد طال الشيوعية والتغريبية الليبرالية قد أفسحا مجالاً متزايد الاتساع باطراد تمكنت فيه الإيديولوچية الوحيدة التي لم تكن قد تأثرت سلبيًّا بالتاريخ الأحدث، لأنها كانت قد نُحيِّت إلى الهامش في العقود السابقة، من التعبير عن الاحتجاج على إسرائيل والولايات المتحدة: السلفية الداعية إلى الجامعة الإسلامية. وكان المجال أكثر ملاءمة لها من حيث إن الولايات المتحدة، بدعم من المملكة السعودية، كانت قد جعلت منها سلاحها الأثير في نضالها ضد القومية والشيوعية. وقد بلغت هذه السياسة ذروتها خلال حرب ١٩٧٩ – ١٩٨٩ ضد الاحتلال السوڤييتي لأفغانستان.

وكان غزو إسرائيل للبنان بمثابة الشرارة التي أدت إلى تكوين حزب الله الشيعي اللبناني، والذي أُعلن عن تأسيسه رسميًّا في عام ١٩٨٥، والمقاومة الإسلامية التي أفرزها. وقد أدى القمع الإسرائيلي للانتفاضة إلى المساعدة على تكوين حركة المقاومة الإسلامية السنّية الفلسطينية، المعروفة على نحو أوسع بأحرف اسمها الأولى، حماس، والتي أخذت تتشكل منذ ديسمبر/ كانون الأول ١٩٨٧ فصاعدًا. وقد أُعتبر رحيل السوڤييت في عام ١٩٨٩ عن أفغانستان انتصارًا للمقاومة الإسلامية الأفغانية. وقد قاد إلى انقلاب أسامة بن لادن ومعه شبكة القاعدة الإرهابية الموالية له على الولايات المتحدة والملكية السعودية، اللتين كانتا البارحة

فقط حليفتين له. والحال أن بن لادن قد صدمه، بشكل خاص، الوجودُ الضخمُ لقوات أميركية على أرض المملكة السعودية بعد غزو العراق في أغسطس/ آب ١٩٩٠ للكويت. وقد ساعدت حرب ١٩٩١ ضد العراق على الوصول بالسخط القومي العربي إلى درجة الغليان، ما أدى إلى انبعاث وتوسع السلفية الإسلامية كقناة متميزة للتعبير عن هذا السخط.

والحال أن الأسلمة المتزايدة للأشكال الشعبية والسياسية والاجتماعية والقومية للاحتجاج قد سارت يدًا بيد مع أسلمةٍ للمجتمعات العربية – وهي شكل جديد لتوسع التدين بأكثر مما هي مجرد «عودة» إلى الدين – انعكست في التغيرات في الملبس والتي يمكن للجميع رؤيتها. ولا تزال الحياة في العالم العربي، كما في معظم بقية العالم الإسلامي، متأثرة بهذه الظاهرة التاريخية. وما نحن بصدده هنا هو تقهقرٌ – ليس لأن الإسلام ديانة أكثر التفاتًا إلى الوراء من الديانات الأخرى، بعد إذن مروجي رهاب الإسلام، وإنما لأن تجدد سيطرة الدين على السياسة والمجتمع، والذي يتعارض مع الاتجاه الذي سار فيه تطور البشرية منذ عصر التنوير فصاعدًا، يُعَدُّ، بشكل واضح تمامًا، تقهقرًا، بصرف النظر عن المجتمع والدين محل النظر.

ثم إن المجتمع الإسرائيلي اليهودي قد شهد تقهقرًا مماثلاً في هذه الحقبة. وقد تميز بصعود اليهودية الأرثوذكسية والأصولية في سياقٍ صاغه نفاد طاقة «الصهيونية الاشتراكية» المميزة لليشوف والعقود الأولى لدولة إسرائيل. ويقدم ميشيل ڤارشافسكي تحليلاً ثاقبًا، حسَّاسًا، لهذه الظاهرة:

الصهيونية غير الدينية عاجزة عجزًا مخزيًا عن تقديم مشروعٍ علمانيٍّ وديموقراطيٍّ بديلٍ للمشروع الذي يدافع عنه المتدينون. وليس في إسرائيل الآن ولم يوجد فيها قط تيارٌ علمانيٌّ حقيقيٌّ، مسلَّحٌ بفلسفة اجتماعية لا يلعب فيها الدين دورًا رئيسيًا[١٨٩].

وعلى أي حال، ولأن الموقف الصهيوني لم يكن بوسعه أو لم يشأ أن يكون علمانيًّا، فإن ثورته قد استنفدت طاقتها في أقل من جيلين، ما سمح لنقيضه بالنمو في مستنقع تناقضاته .... فالواقع أن البرنامج الاجتماعي الذي جرى تطويره على مدار عمر الجيل الأخير داخل ذلك الجزء من المجتمع المسمَّى بـ«إسرائيل الأخرى» إنما ينظر، على نحو واضح، إلى

الوراء: وشعار «أعيدوا مجدَ ميراثِ الجدودِ وأحيوا ما تقادَمَ من جَديد»(×) هو الشعار الانتخابي لحزب شاس، الذي حَرّك مئات الآلاف من اليهود ذوي الثقافة العربية ....

إن العالم الديني، الذي يحدد الإيقاع، بشكل متزايد، لهذا الجزء من المجتمع الإسرائيلي، قد مر بسيرورةِ تَشَدُّدٍ شهدت استيعاب فروع مختلفة من اليهودية لأكثر جوانب منافساتها أصوليةً: فاليهودية السيفاردية (يهود العالم العربي والمتوسطي)، المعتدلة والمتسامحة تاريخيًا، قد اعتمدت الأصولية المتشددة لليهودية التي جاءت أصلاً من ليتوانيا، واليهودية الغربية، الأكثر مقاومةً عمومًا للدردشة والخرافة، قد اكتسبت ميلاً إلى التمائم وصانعي المعجزات الحاخاميين(١٩٠).

ومنذ موافقة ييجال آللون، الواضع الرئيسي لنظام سيطرة إسرائيل على الضفة الغربية، على «محاولات الحاخامِ الأصولي موشيه ليفينجر إقامة مجتمع يهودي في قلب الخليل العربية»، كما يذكرنا بذلك سيمحا فلاپان(١٩١)، صارت الأصولية اليهودية رأس حربة استيطان الأراضي التي احتُلَّت في ١٩٦٧. وقد لعبت هذا الدور من جميع النواحي بعد اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣، فأسهمت إسهامًا هائلاً في مضاعفة عدد المستوطنين في غضون عقد واحد. ففي غزة والضفة الغربية (فيما عدا القدس الشرقية)، ارتفع عدد المستوطنين من ١١٦ ٣٠٠ نسمة في أواخر عام ١٩٩٣ إلى ٢٣١ ٨٠٠ نسمة بحلول أواخر عام ٢٠٠٣ ؛ وكانت الزيادة راجعة بقدرٍ واحد تقريبًا إلى تدفق المستوطنين الجدد ومعدل مواليد مرتفع بشكل استثنائي(١٩٢)، أعلى ثلاث مرات من معدل المواليد في إسرائيل ضمن حدودها في ١٩٤٨ – ١٩٦٧(١٩٣). والحال أنه بصدد المستوطنين في الخليل جرى عقد واحدة من أكثر المقارنات مع النازية إفحامًا في إسرائيل ؛ وكانت هذه المقارنة أكثر إفحامًا لكونها جاءت، ليس من جاهلٍ ما بالتاريخ يستخدم الإشارة إلى النازية استخدامًا عديم المسئولية وإنما من واحد من أبرز المتخصصين الإسرائيليين والدوليين في التاريخ الألماني المعاصر، هو البروفيسور تسيمرمان بالجامعة العبرية بالقدس. وقد أدلى تسيمرمان بملاحظاته في حديث صحافي أجرته معه في عام ١٩٩٥ صحيفة **يروشالايم**:

(×) مطلع القصيدة ١٥ من ديوان «القدسيات» [(القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٣) ص٢٤] للشاعر المصري اليهودي مراد فرج، خلال مرحلته الصهيونية. – م.

من الواضح أننا، من جميع النواحي، لدينا «ذريعة» أفضل «لتبرير» الكثير من أفعالنا. إلاّ أن كل واحد منّا مسكون أيضًا بوحش، وإذا ما واصلنا التسليم بأننا على حق دائمًا، فبوسع هذا الوحش أن ينمو. ولذا فإننا نحن اليهود ملزمون بأن نضع المثل الألماني نصب أعيننا دائمًا. وأنا اليوم بالفعل أتعامل مع ظاهرة آخذة في النمو: إن هناك قطاعًا بأكمله من الجمهور اليهودي أُعَرِّفُهُ دون تردد بأنه نسخة من النازيين الألمان. انظروا إلى أولاد مستوطني الخليل اليهود: إنهم كالشبيبة الهتلرية تمامًا. فمنذ طفولتهم يجري حشو عقولهم بأفكارٍ مؤداها أن جميع العرب سيئون، وأن كل من هو غير يهودي يقف ضدنا. وهكذا يجري تحويلهم إلى مصابين بالپارانويا، ويظنون أنهم جنسٌ سيدٌ، إنهم كالشبيبة الهتلرية تمامًا. وهناك اتجاهُ تساهلٍ خطيرٌ حيال هذا القطاع(١٩٤).

والحاصل أن متابعة الاستيطان في وقتٍ خامر فيه الفلسطينيين الأملُ في إزالة المستوطنات قد شكلت السبب الرئيسي لخيبة أملهم السريعة في اتفاق أوسلو للسلام ؛ وقد سارت يدًا بيد مع جولة جديدة في تصاعد العنف في الأراضي المحتلة، نتيجةً للانتكاس المستديم لـ«عملية السلام». والحال أن عام ٢٠٠٠، الذي شهد الانسحاب النهائي للجيش الإسرائيلي من الأراضي اللبنانية التي كان قد احتلها في عام ١٩٨٢، وهو انسحاب اتخذ ملمح هزيمة نكراء ورفع مكانة حزب الله إلى ذرى جديدة، إن عام ٢٠٠٠ إذًا قد شهد أيضًا نشوب الانتفاضة الثانية، المعروفة بانتفاضة الأقصى، على اسم المسجد الذي يُعتبر ثالث أماكن الإسلام المقدّسة. وكان آرئيل شارون قد أصَرَّ على الذهاب إلى ساحة المساجد في القدس، مصحوبًا بحراسة مشدَّدة ؛ وكان هذا استفزازًا متعمَّدًا، قام به وهو على علم بأن الانفجار الذي كان من المؤكد أن يترتب عليه لن يكون من شأنه سوى تعزيز شعبيته في صفوف مجتمع إسرائيليٍّ كان آخذًا في الميل لا محالة إلى اليمين منذ ١٩٦٧.

والحاصل أن شارون – الذي أدانته في عام ١٩٨٣ لجنةُ تحقيقٍ برئاسة رئيس المحكمة العليا الإسرائيلية لمسئوليته الشخصية غير المباشرة عن مذابح صبرا وشاتيلا – ناهيك عن مسئوليته الشخصية جد المباشرة عن المنعطف الذي اتخذه غزو لبنان، والذي شكلت هذه المذابحُ لحظته الأكثر مأساوية– إن شارون هذا قد حملته إلى السلطة أغلبيةٌ من الناخبين الإسرائيليين في فبراير/ شباط ٢٠٠١. ولم

يكن قد تَكَتَّم قط معارضته لاتفاقات أوسلو أو رغبته في اتخاذ إسرائيل قرارًا من طرف واحد بضم جزء مهم من الأراضي التي كانت قد احتلتها في الضفة الغربية في عام ١٩٦٧. كما أن إسحق رابين لم يكن قد ضَيَّعَ وقتًا فسارع إلى تأييد هذا «الانفصال من طرف واحد» بعد فشل عملية أوسلو في التحرك إلى الأمام. فمنذ وقت مبكر كعام ١٩٩٤، كان رابين قد أمر ببناء الحاجز المحيط بقطاع غزة، قبل أن يبدأ شارون بناء الجدار الذي يفصل الجزء الذي ضمته إسرائيل عمليًّا من الضفة الغربية عن بقية الأرض وسكانها.

وفي عام ٢٠٠٥، أعربت دراسة إسرائيلية – أميركية للكتب المستخدمة في المدارس الفلسطينية في ظل السلطة الفلسطينية عن الأسف لصورة إسرائيل المنقولة فيها. وقد وصف كُتَّاب الدراسة تلك الصورة على النحو التالي:

إن صورة إسرائيل سلبية تمامًا: فهي كيان احتلالي منذ ١٩٤٨، مسئول وحده عن النكبة الفلسطينية التي حدثت في ذلك العام كما أنه مصدر العنف. فإسرائيل تقصف المدارس وتقوم بتوقيف الناس وتعذيبهم وتهدم البيوت الفلسطينية وتغلق الطرق وتضطهد الفلسطينيين – بما في ذلك عن طريق «جدار الضم والفصل العنصريين»، وتسرق الأراضي والمياه الفلسطينية وتسعى إلى هدم الأماكن المقدسة الإسلامية والمسيحية، وتحاول إفقار الفلسطينيين والقضاء على زراعتهم واقتصادهم، وتُسئ معاملة مواطنيها الفلسطينيين هي، إلخ[١٩٥].

وهذا كله، للأسف، صحيح حرفيًا تمامًا: وكان الأجدر بِكُتَّاب الدراسة أن يأخذوا في حسبانهم أن من الضروري أولاً تغيير واقع المسألة كي يتسنى بعد ذلك تغيير الصورة السائدة عنه. على أن الوضع قد تدهور، للأسف، أكثر فأكثر عند فجر القرن الحادي والعشرين. فباسم «الحرب على الإرهاب» والمعلنة على أثر هجمات ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، نجد أن إدارة جورج دابليو. بوش، الإدارة الأكثر يمينيةً في تاريخ الولايات المتحدة، وحكومة آرئيل شارون، الحكومة الأكثر يمينيةً في تاريخ إسرائيل ساعتها، قد ألقتا بنفسيهما كمدفعين توءمين في حروب متوازية: غزو أفغانستان في ٢٠٠١ ثم غزو العراق في ٢٠٠٣، من جهة، ومن الجهة الأخرى، غزو ثان للضفة الغربية في ٢٠٠٢. فارتفعت الكراهية في جميع أرجاء المنطقة إلى ذروة الحمى. والحال أن احتلال العراق، على خلفية حرب

أهلية منخفضة الحدَّة بين السنّة والشيعة، قد أدى إلى ظهور حركة مقاومة إسلامية رابعة في ما سمته إدارة بوش بالشرق الأوسط الكبير.

وهكذا فإن رايات النضالات التي خيضت في العقود السابقة، والتي سُجِّلت عليها صفاتُ «القومية» و«الشعبية» و«الاشتراكية» قد اختفت دون أن تترك أثرًا تقريبًا. فقد حلت محلها رايات حركات مصدر إلهامها سلفيٌّ إسلاميٌّ. وفي الوقت نفسه، نجد أن معاداة السامية، بشكليها التقليدي والمؤسلَم، وكذلك قرينها المتمثل في إنكار المحرقة النازية، قد تزايدا بشكل مثير في الخطاب السياسي ووسائط الإعلام في العالم العربي. وقد راقبت الدعايةُ الإسرائيلية والموالية لإسرائيل بوجه عام هذه التطورات بارتياح عظيم كما فعل ذلك، بشكل خاص، ممري: معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط، الذي يستمتع بجمع التعبيرات العلنية عنها.

حزب الله، حماس والمعاداة المؤسلَمة للسامية

قامت أمل سعد غُرَيِّب بتحليل مرهف، عميق، لخطاب حزب الله اللبناني. وفي الفصل المتعلق في كتابها بموقف الحزب من المسألة اليهودية، تُبَيِّنُ، حتى مع مراعاتها بعض التصريحات التي تُميز اليهود عن الصهيونيين، أن هذا التمييز «نظري بشكل صرف»: «ليس من شأن القول بأن الغالبية الساحقة من اليهود صهيونية، في تصور حزب الله، سوى تسليط الضوء على الأصول اليهودية للصهيونية، وتحقيق سهولة كبيرة في المماهاة الوثيقة بين العقيدتين اللتين يجري النظر إليهما على أنهما باغيتين بدرجة واحدة»(١٩٦).

تُجري أمل سعد غُرَيِّب تمييزًا مفاهيميًّا ضروريًّا بين المعاداة الدينية لليهودية والمعاداة العنصرية للسامية. على أنها تستنتج – بالنظر إلى شيطنة اليهود في خطاب حزب الله ورؤيته عن وجود مؤامرة يهودية عالمية ضد الله والجنس البشري – أن «معاداة حزب الله لليهودية قادحة لليهود قدح معاداة السامية التقليدية لهم، إن لم تكن أكثر قدحًا لهم منها»(١٩٧). وفيما يتعلق بمسألة المحرقة، تبنى حزب الله، على مر الأعوام، كل التيمات الكلاسيكية للإنكار الأوروبي للمحرقة: فالمحرقة أسطورة فبركها اليهود/ الصهيونيون، الذين ضخموا تضخيمًا هائلاً، أو اختلقوا

اختلاقًا سافرًا، قصة ذبح النازيين لليهود، إن لم يكونوا هم أنفسهم قد ساعدوا أحيانًا على ارتكابها[١٩٨].

أمَّا فيما يتعلق بحماس، حركة المقاومة الإسلامية، فمن المعروف للجميع أنها بدأت حياتها بوصفها الجناح المسلَّح للفرع الفلسطيني للإخوان المسلمين. ومن المهم التذكير هنا بأن نمو الإخوان المسلمين في الأراضي الفلسطينية، بدعم مالي من المملكتين السعودية والأردنية، قد شجعته إسرائيل التي اعتبرته، حتى عام ١٩٨٨، ترياقًا مضادًا لمنظمة التحرير الفلسطينية. وقد أوضح زيئيف شيف وإيهود يعاري ذلك في كتابهما عن الانتفاضة:

كان الإسرائيليون مستعدين تمامًا للتغاضي عن الجانب القبيح في مذهب الإخوان والذي يدعو إلى القضاء على إسرائيل – ما أن تكون الشروط مناسبة. لكن الشيء الأهم هو أن ما جعل الحركة على هذه الدرجة من الجاذبية بالنسبة لهم هو تنافسها مع منظمة التحرير الفلسطينية. فالشيخ ياسين [الشخصية التاريخية الرئيسية في الحركة] لم يخف قط مقته لعرفات. «إنهم آكلون للحم الخنزير وشاربو خمر»[×]، هكذا تحدث عن قيادة منظمة التحرير الفلسطينية تعبيرًا عن رفضه لها، وكان يُكِنُّ مقتًا خاصًا لليساريين لأنهم انتهكوا المبدأ (المقدس في نظر كل مسلم ورع [هذا تفسير خاص بشيف ويعاري]) والذي يذهب إلى أن «صوت المرأة عورة». وبما أنه رجل محترس، فقد حرص على توضيح أن منظمة التحرير الفلسطينية ليست شريرة، وإنما هي ضالة لا أكثر ؛ وكان معيار الحكم على عرفات، كما على أي مسلم آخر، هو الورع الديني لا الحماسة القومية. والحال أن إسرائيل، وقد اعتبرت هذه التعليقات علامات على وجود شقاق قوي في المعسكر الفلسطيني، كانت جد سعيدة لترك الساحة أمام «المتاجرين بالصلاة» كي يتسنى لهم النمو والانتعاش[١٩٩].

وميثاق حماس، المنشور في ١٤ أغسطس/ آب ١٩٨٨، هو وثيقةٌ أريق بشأنها الكثير من الحبر[٢٠٠]. فالمادتان ٧ و٢٢ بشكل خاص إنما تمثلان نسخة مكثفة من هذيانات معاداة اليهود ومعاداة السامية المؤسلَمة التي روَّجها رشيد رضا، في الأعوام الستة الأخيرة من حياته. ولا يحتاج المرء إلاَّ إلى مقارنة هاتين

(×) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

المادتين بالوصف المتضمن في هذا الكتاب لآراء رضا(×) لكي يرى أنهما على انسجام تام. ثم إن المادة ٣٢ تستشهد **ببروتوكولات حكماء صهيون**. وتُستخدم الصفة «نازي» بشكل متكرر في الإشارة إلى اليهود (والمقصود هو يهود فلسطين: «شملت نازية اليهود النساء والأطفال، فالترويع للجميع» - المادة ٢٠)، وإلى الصهيونية وإسرائيل، وذلك بقصد جعل الشتيمة شاملة للجميع قدر الإمكان، كما في التعبير الغريب الذي يتحدث عن «هذه الغزوة النازية التترية الشرسة» (المادة ٣٢).

على أن من نشروا دراسات عن حماس قد أشاروا إلى أن مصطلحات ومفاهيم الحركة قد تطورت مع توسعها على مر الأعوام، وأنها قد أجرت تمييزًا بين اليهود والصهيونيين. والحال أن خالد الحروب، في الطبعة الإنجليزية لكتابه الأول عن الموضوع، يستشهد بحديث صحافي مع قادة الحركة نُشر في لسان حال حماس الرسمي، **فلسطين المسلمة** ؛ ويبدأ الحديث بتعريف اليهودي غير الصهيوني بأنه اليهودي الذي لا يوافق على أفكار معينة، وهي أفكار لا ترد في الاستشهاد(٢٠١). أمّا في الطبعة العربية لكتابه، فإن الحروب، وهو أحد أوسع دارسي الحركة الفلسطينية درايةً بها، يورد فقرات الحديث الصحافي التي تسبق تعريف اليهودي غير الصهيوني وتُلقي الضوء عليه.

وفي هذه الفقرات، يجري التمييز بين «اليهودية كدين مُحَرَّف تعج أدبياتهم [كذا] فيه بالعنصرية والعدوان على الآخرين عمومًا، والتحريض على اغتصاب فلسطين خصوصًا، تحت شعار أرض الميعاد والوعد المزعوم من الرب لهم بالاستيلاء عليها، وبين الصهيونية التي تمثل الكيان العنصري المنفعل مع الفكر العدواني اليهودي»(٢٠٢). وهذا التمييز لا يمثل تقدمًا حقيقيًا بحال من الأحوال، لاسيما أن ميثاق الحركة كان قد أكد بالفعل، بصرف النظر عن هذياناته المعادية لليهود والمعادية للسامية، أنه «في ظل الإسلام، يمكن أن يتعايش أتباع الديانات الثلاث، الإسلام والمسيحية واليهودية، في أمن وأمان، ولا يتوافر الأمن والأمان إلاّ في ظل الإسلام» (المادة ٣١). والحال أن الحروب، وقد تعامل مع تمنياته على

(×) انظر الفصل الرابع من القسم الثاني من هذا الكتاب: «دعاة الجامعة الإسلامية الرجعيون و/أو السلفيون: رشيد رضا».

أنها حقائق ملموسة، إنما يبالغ مبالغة ملحوظة في تقدير تطور حماس في اتجاه موقف يتجاوز معاداة اليهود ومعاداة السامية.

أمّا خالد أبو العمرين، وهو دارس آخر لحماس جد متمكن وعضو في القيادة الخارجية للحركة من عام ١٩٨٦ إلى عام ١٩٩٥، فهو يؤكد، وهو يكتب في الوقت نفسه، أنه «على خلاف القوى الوطنية الفلسطينية الأخرى، فإن الحركة لم تفرق بين اليهود والصهاينة، فاليهود جميعًا – من وجهة نظرها– هم أعداء الله وقتلة الأنبياء، ومصاصو دماء البشر وسبب الفساد والإفساد في كل مكان، واليهود الذين يعيشون على أرض فلسطين كلهم أعداء مهما كانت انتماءاتهم الحزبية والفكرية لأنهم جميعًا يعيشون بالباطل على أرض غيرهم»[٢٠٣].

والحال أن تشخيص أبو العمرين قد أيده في اللحظة نفسها مصدر آخر على دراية جيدة بالموضوع، ويتمثل هذا المصدر في مجموعة بحوث بأقلام أكاديميين فلسطينيين وأردنيين (ساهم الحروب، أيضًا، ببحث فيها). وتتضمن المجموعة بحثًا حول هذه المسألة ينتهي إلى أن حماس تميز بين اليهودية والصهيونية نظريًا، لكنها ترى أن التمييز يصعب التمسك به، لأن اليهودية هي الآن شكل من أشكال النزعة القومية بالقدر نفسه الذي تُعَدُّ به ديانة[٢٠٤].

والحال أن هيلجا باومجارتن، في استعراض عام رائع للحركة نُشر بالألمانية، لا تنكر شواهد معاداة السامية في خطابها، لكنها تشير إلى علامات ملموسة أكثر على أن ميثاق حماس قد يجري تعديله في نهاية المطاف[٢٠٥]. والمتعاطف مع حماس الأكثر انتقادًا لأكثر تصريحاتها المعادية للسامية فجاجة هو رجل مقيم خارج فلسطين يدرك حادَّ الإدراك مدى الضرر الذي ألحقته هذه التصريحات بصورة الحركة الفلسطينية، التي يرتبط بها ارتباطًا وثيقًا: المثقف الفلسطيني البريطاني عزام التميمي. وفي فبراير/ شباط ٢٠٠٦، صرح التميمي للجيروزاليم بوست بأنه يَجري العمل على تعديلٍ لميثاق حماس: «إن اللغة كلها [في الوثيقة الجديدة] سوف يجري تغييرها إلى لغة سياسية .... وكل ذلك الهراء عن **بروتوكولات حكماء صهيون** ونظريات المؤامرة – كل تلك النفايات سوف يَجري حذفها. وما كان يجب لها أن تكون فيه [في الميثاق] أصلاً»[٢٠٦]. وقد قال التميمي الشيء نفسه في كتابه عن حماس الصادر بالإنجليزية والذي يناقش فيه المسألة باستفاضة أكثر.

عندما صيغ الميثاق [في عام ١٩٨٨]، كان تمثيلاً أمينًا لموقف حماس الإيديولوجي والسياسي آنذاك. فحماس كانت منبثقة عن الإخوان [الإخوان المسلمين]، وكان الميثاق انعكاسًا لرؤية الإخوان للنزاع في فلسطين ولرؤيتهم للعالم ...

وحتى بداية الانتفاضة الثانية في سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٠، لم يكن قد جرى غير نقاش جد محدود داخل حماس حول هذه المسألة، على الرغم من أن جانبًا كبيرًا من النقد الموجَّه إلى الحركة قد تضمن إشارات إلى الميثاق(٢٠٧).

ويوضح التميمي أن قيادة الحركة قد أصبحت مدركةً في النهاية للضرر الذي ألحقه بالحركة ميثاقُها، خاصة بفضل «مشاورات جرت في بيروت ودمشق من أوائل عام ٢٠٠٣ إلى نهاية عام ٢٠٠٥» تُوِّجَت «باتخاذ قرار بإعداد مسودة لميثاق جديد»(٢٠٨). وقد توقفت العملية بعد انتصار حماس في يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٦ في الانتخابات التشريعية الفلسطينية، لأن الحركة رغبت في تجنب خلق انطباع بأنها ترضخ لضغط. بل إن التميمي يقدم مؤشرات تفصيلية عن محتويات الميثاق الجديد، الذي كان يجري إعداده عندما توقف العمل فيه ؛ وهو يوحي لقرائه بأنه كان منخرطًا شخصيًا في صياغة مسودته:

من المتوقع أن ... ميثاق حماس الجديد سوف يكون خاليًا من الزعم المثير للسخرية والذي يذهب إلى وجود مؤامرة يهودية. فهو سوف يُشَدِّدُ بدلاً من ذلك على الطبيعة العنصرية للمشروع الصهيوني، موضحًا أن كثيرين من اليهود يعارضونه. والفكرة التي تذهب إلى أنه ليس كل يهودي صهيونيًا فكرة مقبولة بالفعل على نطاق واسع من جانب الإسلاميين، الذين كانوا يعتقدون في السابق أن هذه أسطورة اختلقها قوميون علمانيون فلسطينيون(٢٠٩).

والحال أن الصحافية من الصحيفة الإسرائيلية اليومية الصادرة بالإنجليزية والتي أجرت الحديث الصحافي مع عزام التميمي بالهاتف في فبراير/ شباط ٢٠٠٦، قد استفسرت عن الأمر من شخصيات قيادية في حماس أيضًا، سعيًا إلى التحقق مما كان التميمي قد أبلغها به:

إن قادة لحماس في غزة والضفة الغربية انتُخبوا مؤخرًا – قالوا إنهم لا يعلمون شيئًا عن خطط لصياغة ميثاق جديد– لم يستبعدوا فكرة تغييره.

وقد قال الشيخ ياسر منصور، الرجل الخامس في قائمة حماس في الانتخابات العامة، قال للپوست بالهاتف من منزله في نابلس «هذه مسألة خاصة جدًا سوف يتم التعامل معها على أعلى مستوى في حماس». وأضاف منصور أنه، من حيث المبدأ «صحيح أننا قد نناقش إدخال تغييرات. فالميثاق ليس القرآن»(×).

وهذه الجملة كرَّرَها قادة آخرون لحماس تحدثت إليهم الپوست.

فالشيخ صلاح أبو ركبه، الذي انتُخب مؤخرًا من قائمة حماس لمجلس مخيم جباليا للاًجئين في غزة، يعتقد أن الميثاق قد يجري تغييره في نهاية المطاف ليعترف بإسرائيل.

وقد قال «سوف يكون من اليسير جدًا تغيير الميثاق إذا ما غيرت إسرائيل موقفها من الفلسطينيين. نحن مستعدون لتغيير ميثاقنا، ولكن هل إسرائيل مستعدة للاعتراف بدولة فلسطينية ؟ حتى الآن لم تفعل ذلك. وقد اعترفت منظمة التحرير الفلسطينية بإسرائيل وغيرت ميثاقها لكن إسرائيل لم تعطنا شيئًا»(٢١٠) (××).

على أن الصحافية نفسها لم تجد أي مشقة في العثور على تصريحات حديثة ذات طابع معادٍ لليهود أو معاد للسامية صادرة عن الحركة الفلسطينية. والمصادر المتخصصة في رصد وسائط الإعلام العربية، كمعهد بحوث إعلام الشرق الأوسط ونظرائه الكثيرين، لديها وفرة من أمثلة من هذا النوع ومن غير الوارد بحالٍ أن تتعب في العثور على المزيد. إلاَّ أنه إذا كان لا يمكن الشك في أن تعبيرات معادية لليهود أو معادية للسامية أو منكرة للمحرقة تُوَاصِلُ الصدور بشكل متزايد عن أوساط حماس، يبقى أن الحركة قد تطورت فيما يتعلق بهذه المسألة، والأهم، أن من الوارد أن تقطع شوطًا أطول في هذا التطور. ويُشدِّد چيروئن جاننج على هذه الإمكانية، وحتى حين يعترف بأن قادة حماس «يقوضون مركزهم باستخدام استشهاداتٍ لهوبِ والتعبير عن أفكار معادية للسامية»(٢١١)، فإنه يستهل دراسته للحركة بتوجيه نقد حصيف إلى المحللين الذين يتعاملون معها على أنها جامدة وغير قابلة للتغير(٢١٢).

(×) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

(××) ترجمة عن الإنجليزية. – م.

والواقع أنه كما أنه لا يمكن إنكار الورود المتواتر لتعبيرات معادية للسامية أو مُنكرة للمحرقة في تصريحات حماس العلنية، فإنه لا يمكن إنكار أن المفاهيم السياسية للحركة قد تطورت بشكل ملحوظ. فوثائقها البرنامجية الأحدث، مع أنها تظل وفيةً لمنظور الحركة الديني القومي المتطرف، إنما تحرص على تجنب التصريحات الفجة المعادية للسامية. وهذا ينطبق، مثلاً، على كُلٍ من البرنامج الانتخابي الذي خاضت حماس حملتها على أساسه في الانتخابات التشريعية الفلسطينية في يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٦[٢١٣] – ومجرد مشاركتها في هذه الانتخابات برهان بالفعل على تحول رئيسي في موقف الحركة – كما على الوصف الذاتي الطويل الذي نشرته الحركة على موقع الوكالة الإعلامية التابعة لها على الإنترنت في سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٦[٢١٤]، وهو وثيقة من المفترض أنها شبيهة تمامًا بميثاق الحركة الجديد الذي بَشَّرَ به التميمي.

وهذه القدرة على التغير هي ما يميز الحركات الجماهيرية ذات القاعدة الاجتماعية العريضة دون شك، كحزب الله اللبناني أو حماس الفلسطينية، عن الشيع، الكبيرة أو الصغيرة، المعزولة عن حياة المجتمع الواقعية. وطبيعي أن التزام كل من الحركتين بمذاهب إسلامية سلفية يضع قيودًا على تطورها الإيديولوچي، غير أن الهوة بين اللُبِ الذي لا يتبدل لمذهبهما السياسي – الديني ومواقفهما السياسية الفعلية يمكن أن تتسع، كما اتسعت، في الماضي، هوة علاقة الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية أو الشيوعية بالماركسية. والواقع أن هاتين المنظمتين، وجَرَّاء حجمهما الضخم، من غير الوارد أن تتميزا بتجانس صخري ؛ فهما تستوعبان طيفًا واسعًا من المواقف، من الدوجمائية الأكثر تشدُدًا إلى البراجماتية الأكثر مرونة. والقاعدة العامة، شأن كل القواعد العامة، والتي تسمح بالاستثناءات، هي أن الحراس المحترفين للمذهب الديني يميلون إلى الجمود، في حين أن القادة السياسيين للأعمال الجماهيرية يميلون إلي أن يكونوا الأكثر مرونة.

وعندما ننظر في الأصولية الشيعية اللبنانية، مثلاً، فإننا نلحظ اختلافًا واضحًا بين خطاب آية الله محمد حسين فضل الله وخطاب حسن نصر الله، الأمين العام لحزب الله. ففضل الله يواصل الإكثار من التصريحات المعادية لليهود والقائمة على نظريات المؤامرة، كما في الرسالة التي كتبها إلى رئيس الوزراء الدانمركي في

فبراير/ شباط ٢٠٠٨ احتجاجًا على إعادة نشر الرسوم المسيئة إلى النبي محمد في الصحافة الدانمركية: وكان قد أُعيد نشرها على سبيل التحدي بعد تلقي أحد رسامي الكاريكاتير المتورطين في المسألة تهديدات بالقتل. وقد أعلن الآية الله، في رسالته، عن اقتناعه – المتعسف تمامًا– بأن «ثمة جهات يهودية تحركها أجهزة مرتبطة بالصهيونية العالمية، تعمل دائمًا على تعقيد العلاقات بين المسلمين والمسيحيين، وبين العالم الإسلامي والدول الغربية»[٢١٥]، وكأنه يجهل تمامًا أن مثل هذه المحاولات لتحريض «المسيحيين» والغربيين ضد «اليهود» ليس من شأنها سوى إثارة الاشمئزاز لديهم.

وبالمقابل، نجد أن نسبة التصريحات المعادية لليهود والمعادية للسامية في خطاب حسن نصر الله قد تناقصت على مر الأعوام ؛ وهذا برهان لا سبيل إلى إنكاره على أنه قد مر بسيرورة فهم وتعلم. فكما مع عبد الناصر فيما سبق، هناك، وإن كان بدرجة أقل، مثقفون بين المحيطين بزعيم حزب الله قادرون على إجراء التمييزات الصحيحة ورفض الهذيانات المعادية للسامية والمراجِعة لتاريخ المحرقة بوصفها خاطئة كما بوصفها ضارة بقضية حزب الله نفسها. والحال أن نصر الله، الأكثر براجماتية بين جميع قادة الحركات التي أفرزتها السلفية الإسلامية، قادر تمامًا على الأخذ بالنصيحة التي تُقَدَّمُ إليه. وهكذا، فإذا كان قد هاجم، في عام ١٩٩٨، «قتلة الأنبياء، ذرية القردة والخنازير»، فإن هذا النوع من التصريحات المعادية للسامية، الذي يَسْعَدُ له معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط[٢١٦]، لم يعد يرد في خطابه: والمعهد المذكور هو شاهدنا على ذلك !

والأهم بكثير، منذ حرب الأيام الثلاث والثلاثين التي خاضتها إسرائيل ضد حزب الله ولبنان في صيف عام ٢٠٠٦، هو أن نصر الله قد اعتمد المسلَّمة السياسية التي أيدها عبد الناصر ورفاقه. فهو قد قال إن إسرائيل «أداة» بيد الولايات المتحدة، خلافًا للأطروحة التي تذهب إلى أن إسرائيل «تتلاعب» بالولايات المتحدة، على الرغم من أن الأطروحة الأخيرة كانت قد دعمتها للتوّ محاولة جون ميرشايمر وستيفن والت الرامية إلى بيان أن سياسة بلدهم حيال الشرق الأوسط لا تمليها «المصلحة القومية» (من شأن البعض أن يقول «المصلحة الإمبريالية»)، بل هي ترجع إلى النفوذ الزائد عن الحدّ للوبي المؤيِّد لإسرائيل[٢١٧].

ففي ٢٩ يوليو/ تموز ٢٠٠٦، في نداء إلى العالم صدر في معمعان الحرب، أوضح نصر الله أن إدارة بوش هي التي تحرض إسرائيل على مواصلة القتال. وقد شدَّد على الفكرة التي تذهب إلى أن «اليوم أكثر من أي وقت مضى تبدو فيه إسرائيل أداة طيعة وتنفيذية لمشروع أميركي وقرار أميركي»[٢١٨]. وقد كرر هذا القول بعد أشهر قليلة من ذلك، في خطاب ألقاه في نهاية أربعين عاشوراء عام ٢٠٠٧ ؛ فهنا تحدث عن «قاعدتهم [قاعدة الأميركيين] العسكرية المتقدمة المسماة إسرائيل، التي تغتصب أرض فلسطين»[٢١٩].

وبفضل الجرعة الضرورية من البراجماتية والتي لولاها ما أمكن لمنظمات كحماس أو حزب الله بلوغ حجمها الحالي ولعب الأدوار التي تلعبها الآن، فإن بوسعهما أن تتعلما ترك معاداتهما المؤسلَمة للسامية وراءهما، أو، على الأقل، التخفيف منها، كما أن بوسعهما أن تتعلما نبذ سخافات كنظرية المؤامرة اليهودية الدولية أو إنكار المحرقة – فهي أفكار لا تمثل سمة كامنة في صميم السلفية الإسلامية، وإن كانت قد تركت أثرًا عميقًا عليها جرَّاء المواجهة مع الحركة الصهيونية في فلسطين. وتطور موقف شخص كرشيد رضا من اليهود بل ومن الصهيونيين، والذي أبرزناه في هذا الكتاب، إنما يقدم تصويرًا جيدًا لهذه الأطروحة.

والحال أن يهوشافاط هاركابي، في الكتاب الذي كتبه عن «الموقف العربي» حين كان لا يزال صقرًا، نزية بما يكفي لأن لا يصنف معاداة السامية على أنها سمة متوارثة لـ«العقل» العربي أو المسلم، مع أن كُتَّابًا آخرين لا حصر لهم قد فعلوا ذلك بالضبط ومازالوا يفعلونه بشكل متزايد. وبدلاً من ذلك، يكتب هاركابي:

الخلاصة أنه يجب أن نقول بأقصى تأكيد أن المعاداة العربية للسامية ليست سبب النزاع بل إحدى نتائجه ؛ إنها ليست السبب وراء موقف العرب العدائي حيال إسرائيل واليهود، بل وسيلة لتعميق هذا العداء وتبريره وإضفاء طابع مؤسَّسيٍّ عليه. وظهورها يرتبط بالتوتر الذي نشأ جرَّاء النشاط الصهيوني، وخاصة جراء تجربة الهزيمة الصادمة وقيام دولة إسرائيل والنضال ضدها. فمعاداة السامية سلاح في هذا النضال. فهي وظيفية وسياسية وليست اجتماعية: إنها تصور اليهود بشكل رئيسي كخطر سياسي، لا كخطر اجتماعي ... ومن هنا فإنها تصف اليهود، ليس على أنهم طفيليون سلبيون محجمون، بل على أنهم معتدون. وخلافًا

للمعاداة المسيحية الغربية للسامية، فإنها ليست نتيجة أجيال من التحريض الذي خلق نموذجًا أصليًا في الوعي الشعبي، مع أن في الإسلام عناصر يمكن أن تبني معاداةُ السامية عليها[٢٢٠].

وكما أشار إلى ذلك كُتَّابٌ كثيرون، فإن هناك اختلافًا حاسمًا بين المعاداة الألمانية أو الفرنسية للسامية في أواخر القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين (ناهيك عن رواسبها الحالية) والأقوال المعادية للسامية من النوع الذي انتشر في العالم العربي خلال العقود القليلة الأخيرة. فالأولى آلية مَرَضية، أساسها الخيال تتخذ من اليهود كباش فداء كسبيل للتنفيس عن الإحباطات الاجتماعية التي لا يتحمل «اليهود»، وهذا ما لا تكاد توجد حاجة لقوله، أي مسئولية عنها، حتى وإن كان المعادون للسامية يتمكنون دومًا من العثور على أشخاص من أصول يهودية لاتخاذهم كأهداف رمزية لسخطهم على «البلوتوقراطية» أو «الكوزموبوليتية» اللتين يحملونهما المسئولية عن الهزائم القومية. وبالمقابل، نجد أن الأقوال المعادية للسامية والتي تُسمع في البلدان العربية تعبيرات، مثقلة بالخيال، - ترجع، كقاعدة، إلى التخلف الثقافي- عن إحباطٍ واضطهاد قوميين كثيفين لا شك أن أكثرية «يهود» فلسطين وكذلك إسرائيل، «الدولة اليهودية» التي أقاموها، مسئولين عنه.

وهكذا فليس بالإمكان أن يضع المرء على مستوى واحد معاداة السامية التي أدى إلى انبثاقها جيشٌ محتلٌ يعلن ولاءه لـ«دولة يهودية» وارتَكَبَ جرائم حرب في فلسطين أو لبنان ومعاداة السامية القائمة، مثلاً، على فكرة أن الـ«youpins»(×) مسئولون عن هزيمة عسكرية ألمانية أو فرنسية لم يكن لليهودية أي علاقة بها على الإطلاق. وبالشكل نفسه، إذا ما أخذنا مثالاً آخر من مجال آخر، فليس بالإمكان أن نساوي، على أي مستوى أخلاقي مطلق من أي نوع، بين العنصرية المعادية للبيض والتي سادت بين بعض الجماعات الكفاحية السوداء في الولايات المتحدة، والعنصرية المعادية للسود في أوائل القرن العشرين، في الولايات المتحدة أيضًا، والتي سادت بين المزارعين البيض الذين أرجعوا الانحدار

(×) تسمية فرنسية تحقيرية لليهود. - م.

المتواصل لظروفهم الاجتماعية – الاقتصادية إلى الـ «niggers» [الزنوج] الـذين كانوا يطاردونهم لكي يقوموا بشنقهم.

من واقعة جارودي إلى واقعة أحمدي نجاد: التوظيف السياسي السلبي لذكرى المحرقة

كلما ازداد تدهور صورة إسرائيل لدى الرأي العام الغربي جَـرَّاء الحـرب اللبنانية والانتفاضة، ازداد إحساس إسرائيل ومؤيديها من دون شرط فـي أوروبـا والولايات المتحدة – انظر كتاب بيتر نوفيك الرائـع **الهولوكوسـت فـي الحيـاة الأميركية**، والذي صدر في عام ١٩٩٩– بالحاجة إلى دعم شرعية وحُرمة «الدولة اليهودية». والحال أنه في هذا السياق بلغ التوظيف السياسـي لـذكرى المحرقـة ذروته. وكان مصحوبًا بطوفان من المطبوعات والأفلام أضاف بُعدًا جديدًا لفـرادة المحرقة: فلم تحظ أي إبادة في التاريخ بمثل هذا الاهتمام. وقد أدى هذا إلى زيـادة حدة تفاقم «المنافسة بين الضحايا».

وقد أفرز التوظيف السياسي للمحرقة تلامذته: فقـد توصـلت دولٌ مُفترِسـةٌ أخرى إلى استنتاج أن الصيغة الإسرائيلية قد تكون مفيدة لها هي أيضًـا. فـانبثق هتلرات جدد لا حصر لهم منذ انتهاء الحرب الباردة، بما أدى إلى تسخيف النازيـة والمحرقة. وقد مضى چورچ بوش الأب إلى حد اعتبار صدام حسين «أسـوأ مـن هتلر» [كذا] في عام ١٩٩١[٢٢١]. أمَّا ابنه، الذي شُرِّف شرفًا مريبًا بأنـه الـرئيس الأميركي الأكثر تعرضًا في التاريخ لتشبيهه بهتلر، فقد توصل إلى التشـبيه نفسـه بعد ذلك بإحدى عشرة سنة[٢٢٢]. والحاصل أن مقارنة ثالوث هتلر/ اليهود/ الحلفاء بثالوث ميلوسيڤيتش/ أهل كوسوڤا/ حلف شمال الأطلسي قد استخدمت دون تحفـظ خلال حرب ١٩٩٩ في كوسوڤا، ما أدى حتى إلى إثارة غضب شـخص ككلـود لانزمان:

> ربما جاز لي أن أشير ... إلى أن ظاهرة المقارنة التلقائية هي شيء جديد: فالمثقفون لم يلجأوا إلى هذه الإشارة إلى المحرقة في أسوأ فترات الحرب الجزائرية، عندما كان يجري قتل مناضلي جبهة التحرير أو تعذيبهم بشكل جماعي وعندما كان يجري إخلاء مناطق شاسعة من السكان. والشيء نفسه ينطبق على حرب ڤيتنام، عندما كانت قنابل النابالم تقضي على القـرى

بالمئات كما على الغابات وحقول الأرز. وحتى خلال الحرب في بيافرا، والتي شهدت ظهور ممارسة وإيديولوچية المساعدات الإنسانية، امتنع الناس عن عقد مقارنات مع النازية ....

وهذه الإشارات المتصلة إلى المحرقة هي طريقة لإخراس كُلّ خطاب. حُكم لجام. لا مزيد من النقاش[٢٢٣].

وهذه رؤية صحيحة. ومن المؤكد أن لانزمان لم يكن يقصد إسرائيل، على أن «حكم اللجام» الذي يشير إليه هنا هو، في الواقع، الهدف الأول لتوظيف الدولة الصهيونية السياسي للمحرقة، كما أكدت على ذلك إديث زرتال: «عبر استخدام [ذكرى معتقل] آوشفتيز – التي أصبحت على مر السنين مرجع إسرائيل الرئيسي في علاقاتها بالعالم الذي جرى تعريفه مرارًا وتكرارًا بأنه عدو للسامية ومعاد إلى الأبد – جعلت إسرائيل نفسها محصنة ضد النقد، وغير مستعدة لحوار عقلاني مع العالم من حولها»[٢٢٤]. وتشخيصها يؤكده كلمة بكلمة أبراهام بورج، الذي كان رئيسًا للوكالة اليهودية والحركة الصهيونية العالمية ونائبًا لرئيس المؤتمر اليهودي العالمي ورئيسًا للكنيست. بل إن بورج يقطع شوطًا أبعد في استكشاف الأسلوب الذي تستخدم به إسرائيل ذكرى المحرقة:

إننا نعتبر كل قتل جريمة وكل جريمة مذبحة لليهود وكل هجوم إرهابي عملاً معاديًا للسامية وكل عدو جديد هتلرًا. وخلف كل خطر تكمن محرقة جديدة. ونحن، وكثيرون من قادتنا الذين يحرضوننا، نعتقد أن الجميع تقريبًا يريدون القضاء علينا. وبما أننا نحس بأننا مهدَّدون إلى هذا الحدّ بأشباح سوف تهاجمنا عند الفجر، فإننا قد أصبحنا أمة من المهاجِمين ...

أننا نريد، دومًا، جيشًا أقوى بسبب المحرقة، وموارد أكثر من دافعي الضرائب في بلدان أخرى واغتفارًا تلقائيًا لأي تجاوز من تجاوزاتنا. إننا نريد أن نكون فوق النقد والرصد[٢٢٥].

والحال أن هذا «التوظيف السياسي اليومي للمذبحة الكبرى من جانب المؤسسة السياسية الإسرائيلية» هو ما شجبه ڤيدال – ناكيه بدوره:

الخلاصة أن إبادة اليهود قد كَفَّتْ عن أن تكون واقعًا تاريخيًا، جُرِّبَ تجربة وجودية، لكي تصبح أداة عادية للشرعنة السياسية، يجري استنفارها لدعم هذه السياسة الداخلية أو تلك

كما للضغط على يهود الشتات لكي يتبعوا، من دون شـرط، أي ميـلٍ أو تحـول للسياسـة الإسرائيلية. ومن هنا مفارقةُ استخدامٍ للإبادة يجعلها في آن واحد لحظة تاريخية مقدَّسة وحجة جد دنيوية، أو حتى وسيلة لتشجيع السياحة والتجارة(٢٢٦).

فهل هناك ما يدعو إلى العجب، إذًا، في أن التوظيف السياسـي الإسـرائيلي لذكرى المحرقة قد أطلق صعودًا حادًّا في الاستخدام الذرائعي السلبي للمحرقة فـي البلدان العربية ؟ هذا لا يدعو إلى العجب، بادئ ذي بـدء، لأن الأسـباب الكامنـة وراء تكثيف توظيف إسرائيل السياسـي لـذكرى الإبـادة – أي جـرائم الحـرب الإسرائيلية التي قادت إلى تدهور صورتها- هي الأسباب عينها تمامًا التي وصلت بالسخط العربي إلى ذروة حُمّى. وهو لا يدعو إلى العَجب، ثانيـةً، لأن الحـواجز الفكرية التي تعترض سبيل مثل هذا التوظيف السياسي السلبي هي بـالطبع أكثـر انخفاضًا في العالم العربي مما في إسرائيل والغرب، وذلك لأسباب سياسية واضحة كما لأن الدراية بالمحرقة ليست واسعة الانتشار في البلدان العربية.

وفي الأعوام الأخيرة، أتاحت واقعتان الفرصة للتعبير عن تصريحات منكـرة لوقوع المحرقة في البلدان العربية: وقد ارتبطت الأولى بروچيه جـارودي، بينمـا ارتبطت الأخرى بمحمود أحمدي نجاد. وقد تفجرت الواقعـة الأولـى فـي عـام ١٩٩٦، عندما تعرض جارودي الذي كان في وقـت مـن الأوقـات «الفيلسـوف الرسمي» للحزب الشيوعي الفرنسي، قبل أن يتحول، أولاً، إلى اعتناق الكاثوليكيـة ثم إلى اعتناق الإسلام ، تعرض للمحاكمة في فرنسا بتهمتي إنكار المحرقة والحث على الكراهية العرقية، قبل أن يصبح أحد أبرز رافعي راية إنكار المحرقة ومعاداة السامية. وقد استند الاتهام الموجَّه إليه إلى كتاب له سبق أن أشرنا إليه، هو كتـاب **الأساطير المؤسِّسة للسياسة الإسرائيلية**، الذي نشرته في عـام ١٩٩٥ دارُ نشـرٍ تُعَدُّ مركزًا لإنكار المحرقة. والحاصل أن كتاب جارودي، الذي يردد أطروحـات المنكرين الأساسية، إنما يقلل بحدَّة من عدد اليهود ضحايا الإبادة وينكر أن غُـرف الغاز قد استخدمت في قتل الناس. والسياق العام للكتاب، وهو خليط من انتقـادات لليهودية وانتقادات للصهيونية، هو سياق معاداة سافرة للسامية.

وقد حوكم جارودي استنادًا إلى قانون فرنسي، «قانون جيسو»، الحامل اسم العضو الشيوعي في الجمعية الوطنية الذي كان قد اقترحه في عام ١٩٩٠. ويَعتبر القانونُ جنحةً تستحق العقاب إنكار حدوث جرائم ضد الإنسانية جرى تحديدها بهذه الصفة من جانب المحكمة العسكرية الدولية في نورمبرج في ١٩٤٥ – ١٩٤٦. والقانون محل خلاف في فرنسا نفسها، حيث احتج عليه مؤرخون بارزون لهم مكانتهم، بينهم ڤيدال – ناكيه، مع أنه معروف جيّدًا بكتاباته ضد منكري المحرقة الذين سماهم بـ«قتلة الذاكرة»(٢٢٧).

وكما لو أن ذلك جاء دليلاً على أن خصوم القانون كانوا على حق، تبين أن محاكمة جارودي قد عادت عليه بفائدة كبيرة، حرفيًّا ورمزيًّا على حدٍّ سواء. فكتابه، وهو كتاب محدود الأهمية وكان من الأرجح، لولا أنه أحدث ضجة عامة، أن لا يعرفه غير أهل البيت، شأن أغلبية المطبوعات المنكرة لوقوع المحرقة، إن كتابه هذا قد كسب شهرة استثنائية وحظي بتوزيع واسع، عن طريق الفوتوكوبي والتوزيع باليد جزئيًّا. وقد تمكن جارودي من تصوير نفسه على أنه ضحية انتهاك للحق في حرية التعبير ارتكبه أناس قمعوا أفكاره لأنهم (كما زعم المدافعون عنه لا محالة) يخشون من نقاش حرٍّ من شأنه كشف الحقيقة التي يحاولون حجبها. وهذه، بالطبع، حجة زائفة، حيث إن أطروحات منكري المحرقة إنما يتم التعبير عنها بحرية خارج حفنة البلدان التي يحظرها القانون فيها. ثم إنها قد جرى تشريحها وتفنيدها مرارًا وتكرارًا(٢٢٨).

ولأن جارودي كان قد تحول إلى اعتناق الإسلام، فقد كان بالفعل شخصيةً يُضرب بها المثل بالنسبة لمن رأوا فيه سعداءَ تأكيدًا حيًّا لتفوق العقيدة الإسلامية على الماركسية. وكانت محاكمته في فرنسا، والحكم الذي صدر في ختامها، الخطوتين الأخيرتين على طريق جعله بطلاً في أعين السلفيين المسلمين والقوميين المتطرفين وأعداء السامية الآخرين في العالم العربي، إلاَّ أنه جرى الاحتفاء به أيضًا من جانب أعداد كبيرة من القوميين الذين كانوا يرغبون في التعبير عن تضامنهم مع هذا الضحية لـ«الدعاية الصهيونية». وقد أشادوا كلهم به، وإن كان بدرجات متفاوتة، أمام جمهور يجهل إلى حدٍّ بعيد حقائق الموضوع ودافعه الأول هو العداوة لإسرائيل. وغني عن البيان أن كتاب جارودي قد تُرجم على الفور إلى

العربية ونشر – أولاً في بيروت، في عام ١٩٩٦، ثم في القاهرة، في عام ١٩٩٨ بمقدمة كتبها، كما رأينا، محمد حسنين هيكل.

وقد قام جارودي بجولة ظافرة قادته إلى عدة بلدان عربية. فحل ضيفًا على القوميين في لبنان والأردن وعلى وزير الإعلام السوري وعلى وزير الثقافة في قطر ومصر ؛ وفي ثاني هذين البلدين، استقبله الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر ورئيس الجامعة المرتبطة بهذا الجامع، وهي المعهد الديني الرئيسي للإسلام السنّي – ناهيك عن الاستقبال الحار الذي لقيه من السلطات الإيرانية. وقد أعطت زوجة رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة جارودي أكثر من ضعف مبلغ الغرامة الذي كان قد حُكم عليه بدفعه في فرنسا. وقد تكرر كثيرًا نقل تصريحاته أو إجراء أحاديث معه من جانب الصحف ووسائط الإعلام الأخرى، ولا يزال يجري الاستشهاد به كحجة فيما يتعلق بالصهيونية والمحرقة. وقد أعلن عدد ملحوظ من المثقفين العرب تضامنهم معه، قليلون منهم فعلوا ذلك باسم حرية التعبير بينما أيّدَ كثيرون منهم أطروحاته[٢٢٩].

والحال أن استقبال جارودي في العالم العربي كان، ببساطة تامة، مصيبة. فقد كان عَرَضًا لمشكلة أعمق وأكثر خطورة من مسألة إنكار المحرقة نفسها، وهذه المشكلة هي التقهقر الفكري الرهيب الحادث في البلدان العربية على مدار عدة عقود الآن، وهو نتيجةٌ لتدهور النظام التعليمي والحدّ من الحريات الفكرية – التي، عندما تتسامح معها الحكومات هنا وهناك، يخمدها النفوذ المتنامي للسلفية الدينية – وتجهيل جماعات سكانية بأكملها عبر التليفزيون والذي يعد، في أفضل الحالات، انعكاسًا للانعدام المحيط لإعمال العقل ويزيده سوءًا في الأغلب.

وهنا سنأخذ مجرد مثال واحد كاشف، لأننا لا نملك لا الميل ولا المكان الكافي لعرض الوضاعات: كتاب عن السياق التاريخي لمحاكمة جارودي. فهذا الكتاب المنشور في بيروت في عام ١٩٩٨، يزعم أنه «بحث علمي» ؛ وعلى الغلاف، يعلن المؤلف مفتخرًا أنه حامل لدرجة دكتوراه[٢٣٠]. وعلى الغلاف أيضًا علم نازي وإسرائيلي مُركّب في وسطه نجمة داوود زرقاء وصليب معقوف أسود. والحال أن المؤلف، إذ يعيد رواية كل التيمات المألوفة للأدبيات الأوروبية المعادية للسامية وأدبيات إنكار المحرقة، إنما يضع محاكمة جارودي على تقاطع «الصهيونية المسيحية» الفرنسية و«الصهيونية النازية» الألمانية مع «الصهيونية اليهودية» الإسرائيلية.

والحال أن هذا كله لا يستحق غير اهتمامٍ من زاويةٍ باثولوجية [أي من زاوية بحثٍ في مسببات ما يتميز به من مرض]، لولا أن المؤلف قد نشر، في ملحق لكتابه، مجموعة تصريحات ومقالات نُشرت في لبنان وبضعة بلدان عربية أخرى تأييدًا لجارودي وأطروحاته. فهنا نجد بيانات تحديد مواقف من جانب رؤساء دينيين كمحمد حسين فضل الله (الذي لم يكن آنذاك آية الله بعد)، ورئيس المجلس الشيعي الإسلامي الأعلى في لبنان، ومفتي سوريا، وأيضًا من اتحادات كُتَّاب لبنان وسوريا والأردن واتحادي المحامين السوري والعربي. كما نجد في الملحق محاضر اجتماع لحقوقيين وسياسيين وصحافيين عُقد في بيروت في يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨ تضامنًا مع جارودي، إلى جانب عدة مقالات بأقلام شخصيات أخرى مختلفة، بينها وزير لبناني للتعليم الثقافي والمهني[٢٣١].

بل إن العميد العربي في حقل الدراسات اليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، وهو رجل لاشك أنه حَشَدَ دراية كبيرة بهذين الموضوعين بعد أن اشتغل عليهما لعقود، قد رأى أن من المناسب إهداء الكتاب الذي نشره في عام ١٩٧٧ عن الصهيونية والنازية إلى جارودي (باسمه المعرَّب رجاء جارودي)، مستشهدًا به في الجملة التصديرية أيضًا[٢٣٢]. ويزهو كتاب المسيري، هو الآخر، بمقدمة بقلم محمد حسنين هيكل. وهو يستند إلى مقتطفات من عملٍ سوف يُنشر بعد ذلك بعامين، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، التي كان المسيري محررها العام ومؤلفها الرئيسي[٢٣٣].

ويخصص المسيري لتعاون اليهود مع النازيين عددًا من الصفحات يساوي على الأقل عدد الصفحات التي يخصصها للمحرقة ؛ ثم إن جانبًا لا بأس به من القسم الخاص بالمحرقة مُكَرَّسٌ لشجبِ لاستغلال الصهيونيين لها. وهو لا يشك في حقيقة إبادة اليهود، كما أنه يعترف بأن غرف الغاز قد استُخدمت في قتل الناس، وإن كان ينزع إلى عدم التركيز على الأمر. على أن هذا لا يمنعه من وصف أعمال لكُتَّابٍ ينكرون وقوع المحرقة كبول راسينييه أو آرثر باتز أو روبير فوريسون بأنها «دراسات علمية» بشأن «قضايا خلافية»[٢٣٤]. وبالمثل، يقدم عددًا من الحجج التي تؤكد أن **بروتوكولات حكماء صهيون** تزوير، وإن كان يصف القول بأنها مزورة بأنه مجرد «وجهة نظر» اتفق له مشاطرتها[٢٣٥].

على أن المثقفين العرب كانوا بعيدين عن أن يكونوا قد أجمعوا على تلقي أطروحات جارودي تلقيًا إيجابيًا. فقد نشرت عدةُ صحف عربية من أكثر الصحف العربية اليومية أهمية انتقادات لاذعة لمنكر المحرقة الفرنسي ولأنصاره العرب ؛ وغالبًا ما كانت هذه الصحف هي الصحف نفسها التي نشرت أيضًا مقالات منكري المحرقة. والحال أن كُتَّاب أعمدة كسمير قصير أو حازم صاغية أو جوزيف سماحة، ذوي الحساسية الخاصة تجاه الضرر الذي ألحقه الاستقبال العربي الحماسي لجارودي بالقضية الفلسطينية في أوروبا، التي يعرفونها جيِّدًا، قد ميزوا أنفسهم في المناظرة ضد المعجبين الخانعين بمنكر المحرقة الفرنسي، هذا على الرغم من مناخ التخويف القومي المتطرف.

وقد رفع عدد من المثقفين العرب أصواتهم لشجب جارودي والاستقبال الحماسي الذي لقيه. وكان الأبرز بينهم هو إدوارد سعيد، الذي كتب عدة مقالات في هذا الاتجاه. وقد نُشرت مداخلة سعيد الرئيسية بالإنجليزية في **الأهرام ويكلي** في ٢٥ يونيو/ حزيران ١٩٩٨ ونشرت بالعربية بعد ذلك بخمسة أيام في **الحياة**، الصحيفة اليومية العربية الصادرة في لندن ؛ وبالإضافة إلى شجب جارودي، شجبت مداخلة سعيد التقهقر الجاري في العالم العربي:

هناك الآن موجة بغيضة متسللة من مناهضة السامية وإدعاء السمو الأخلاقي المرائي تتغلغل إلى فكرنا وخطابنا السياسي .... يعاني تاريخ العالم العربي الحديث – بكل إخفاقاته السياسية وانتهاكات حقوق الإنسان فيه وعجزه العسكري المذهل وتضاؤل إنتاجه، وحقيقة أننا وحدنا بين كل الشعوب الحديثة تراجعنا على صعيد التطور الديموقراطي والتكنولوچي والعلمي – سلسلة كاملة من الأفكار البالية التي فقدت صدقيتها، ومن بينها الفكرة القائلة بأن اليهود لم يعانوا أبدًا وأن المحرقة كذبة اختلقها حكماء صهيون تلقى رواجًا أكبر مما ينبغي بكثير.

لماذا نتوقع أن يصدّق العالم معاناتنا كعرب إذا كنا: (أ) لا نستطيع أن نقرّ بمعاناة الآخرين، حتى بمعاناة مضطهدينا، و(ب) لا نستطيع أن نتعامل مع الحقائق التي تتحدى الأفكار التبسيطية من النوع الذي يروّجه مفكرون مثاليون لا يريدون أن يروا العلاقة بين المحرقة وإسرائيل. دعوني أكرر، مرة أخرى، أنه لا يمكن أن أقبل الفكرة القائلة بأن المحرقة

تبرر للصهيونية ما فعلته بالفلسطينيين. فأنا أقول العكس تمامًا، أنه يمكن لنا عبر الإقرار بالمحرقة لما مثلته فعلاً من جنون الإبادة أن نطالب الإسرائيليين واليهود عندئذ بالحق في ربط المحرقة بالأعمال الظالمة التي اقترفها الصهيونيون ضد الفلسطينيين، في الربط وانتقاد الربط لما ينطوي عليه من رياء ومنطق أخلاقي فاسد.

لكن دعم مساعي غارودي وأصحابه المشككين بالمحرقة بذريعة «حرية الرأي» هي حيلة سخيفة تلحق مزيدًا من الإساءة بسمعتنا التي شُوّهت بالفعل في أنظار العالم بسبب عجزنا وفشلنا في خوض المعركة كما يجب، وسوء فهمنا العميق للتاريخ وللعالم الذي نعيش فيه. لماذا لا نكافح بقوة أكبر من أجل حرية الرأي في مجتمعاتنا، هذه الحرية التي تكاد تكون معدومة كما يدرك الجميع ؟ (٢٣٦)

والحال أن نهج الحجاج هذا قد تعرَّض للنقد على أساس أنه قد سعى إلى إنشاء تبادلية أو مقايضة: أي الاعتراف المتبادل بالمآسي اليهودية والفلسطينية. على أن إدوارد سعيد لم يطرح شروطًا للاعتراف بوقوع المحرقة: لقد تعامل معه فقط على أنه مقدّمة للمطالبة الفلسطينية والعربية باعتراف إسرائيلي «بالأعمال الظالمة التي اقترفها الصهيونيون». ومع ذلك يوبخه ميئير ليتفاك وإستير ويبمان على السقوط «في شرك التوظيف السياسي [للمحرقة] بالربط بين الاعتراف بالمآسي»(٢٣٧). ولا يملك المرء سوى الذهول حيال الغطرسة الأنانية الإثنية التي لا تُصدَّق والتي تقود الكاتبين الإسرائيليين إلى انتقاد فلسطينيٍّ لتوضيحه أنه إذا لم يعترف مواطنوه بمعاناة الآخرين، فليس بإمكانهم المطالبة بأن يعترف الآخرون بمعاناتهم هم! ولابد من مقارنة رد فعل ليتفاك وويبمان بالطريقة الواضحة وضوحًا رائعًا التي كان حازم صاغية قد طرح بها بالفعل هذه المشكلة:

المطالبة بالمقايضة ينبغي مبدئيًا أن لا تَرِد، بمعنى أن البشر لا ينبغي أن يرهنوا موقفهم الإنساني بما يحصلون عليه في السياسة. مع هذا فالبشر في النهاية هم البشر، أي أنهم محكومون بشروطهم ونسبياتهم ومواضيهم، وهم، من ثم، يقايضون. بهذا قد تكون المقايضة في المرحلة الأولى مفيدة، أو لا بديل منها.

واجب المثقفين الإسرائيليين أن يتحدثوا عن المأساة الفلسطينية («المؤرخون الجدد» الذين أعادوا النظر بحرب ١٩٤٨، وكتب وكتابات أخرى، ظاهرة مضيئة على تلك الضفة).
واجب المثقفين العرب أن يتحدثوا عن المحرقة ويعرّفوا بها(٢٣٨).

وفي يناير/ كانون الثاني ١٩٩٨، نَصَحَ المفاوضون الفلسطينيون في عملية أوسلو – وبينهم عدد من التغريبيين الليبراليين ذوي الارتباط بمنظمة التحرير الفلسطينية- نصحوا عرفات بزيارة متحف الهولوكوست في واشنطون ؛ وكانت نصيحتهم جزءًا من خطة أشمل سعت، بين أمور أخرى، إلى محو الضرر الذي تسببت فيه واقعة جارودي. على أن الزيارة التي خُطِّطَ لها، والتي نظّمها المفاوضان الأميركيان من وزارة الخارجية، دينس روس وآرون ميلر، قد أجهضها رفضُ مديري المتحف استقبال الزعيم الفلسطيني استقبال شخصٍ جد مهم [VIP] (وبعبارة أخرى، فقد كان على عرفات زيارة المتحف في الظروف نفسها التي يزوره فيها الناس العاديون). وقد أثار هذا الرفض جدلاً في الولايات المتحدة نفسها. وإزاء الاحتجاجات العلنية، غَيَّرَ مديرو المتحف موقفهم، وإن كانوا قد أكدوا أن عرفات لن يتم استقباله كرئيس دولة. ومع أن الزعيم الفلسطيني لم يرفض الدعوة، فإنه قد قام في النهاية بتأجيل ما كان من شأنه أن يظهر بمظهر زيارة مهينة.

وهكذا ضاعت فرصة مهمة لإطلاع الرأي العام العربي على مسألة المحرقة، وهي واحدة بين أخريات(٢٣٩). وقد عَزَّزَ هذا من حجج السلفيين الإسلاميين والقوميين المتطرفين: لقد وصموا العرب الذين اعترفوا بمأساة المحرقة كلها بـ«الخنوع». على أن عرفات سعى إلى التعويض عن الفرصة الضائعة بزيارة بيت آن فرانك في أمستردام بعد ثلاثة أشهر من ذلك، في ٣١ مارس/ آذار ١٩٩٨. وإليكم كيف أوردت وكالة رويترز الحدث:

قال الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات يوم الثلاثاء أنه قد تأثر عميق التأثر بزيارةٍ إلى الغرف الضيقة التي اختفت فيها الصبية اليهودية آن فرانك من المحتلين النازيين خلال الحرب العالمية الثانية.

وقال عرفات للصحافيين لدى مغادرته البيت الضيق المطل على قناة برنسيس حيث اختبأت آن وأسرتها لما يزيد عن عامين في ظروف كارثية وكريهة: «قصة مُحزنة، قصة جد مُحزنة». وقال مشيرًا إلى رئيس الوزراء الإسرائيلي المقتول إسحق رابين: «هذا ما عملت عليه مع شريكي في السلام رابين كي لا يحدث لأطفالنا والجيل القادم».

وقبل ذلك، تعهد عرفات، في مؤتمر صحافي، بأن ينقل انطباعاته عن بيت آن فرانك إلى إخوته الفلسطينيين[٢٤٠].

والحاصل أن هذه الزيارة، التي كانت لها أهمية رمزية واضحة، حتى ولو أنه كان من شأن زيارة إلى متحف واشنطون أن تكون أكثر «إثارة»، قد لقيت تغطية جد محدودة من جانب وسائط الإعلام الغربية. وهي، بالمقابل، لم تمر مرور الكرام في إسرائيل، حيث أثارت جدلاً[٢٤١].وهذا لم يمنع ليتفاك وويبمان من التعتيم عليها في كتابهما، الحريص على رصد كتلة من الوقائع الأقل أهمية إلى أبعد حد. وكانت للكلمة التي ألقاها محمود درويش في الذكرى الخمسين للنكبة في ١٥ مايو/ أيار ١٩٩٨ غاية تربوية بالمثل. والحال أن «نداء الشعب الفلسطيني» هذا، قد صاغته لجنة من عشرين عضوًا تمثل جميع القوى والاتجاهات السياسية الفلسطينية، ماعدا حماس والجهاد الإسلامي حسب ما جاء في **مجلة الدراسات الفلسطينية**. وفيما يتعلق بمسألة المحرقة، يعلن النداء:

وإذا كان من واجبنا الأخلاقي أن نقبل الرواية اليهودية عن الهولوكوست، كما هي دون التدخل في النقاش حول الجانب الإحصائي للجريمة، وأن نرفع من درجة تعبيرنا عن التعاطف مع الضحايا فإن من حقنا أيضًا أن نطالب أبناء الضحايا بالاعتراف بمكانة الضحايا الفلسطينيين وبحقهم في الحياة والخلاص والاستقلال[٢٤٢].

والحال أن الشيخ جمال منصور، وهو أحد قادة حماس الفلسطينية، كان من بين الذين يبدو أنهم فهموا هذا النداء وقدّروه. وكان رد فعله على الاقتراح الذي قدمه في أبريل/ نيسان ٢٠٠٠ أنيس القاق، وهو مسئول في السلطة الفلسطينية، بإدراج تاريخ المحرقة في المقررات المدرسية الفلسطينية والعربية، أحد أكثر ردود

الأفعال توازنًا ومعاداة للنازية بين ردود الفعل التي صنَّفها معهدُ بحوث إعلام الشرق الأوسط:

«ليس من الإنصاف إنكار وقوع المحرقة أو التهوين من شأن الاضطهاد الذي عاناه اليهود. إننا يجب أن نشجبه شجبًا واضحًا وأن نقف إلى جانب المضطهَدين – أيًا كانوا – وضد المضطهِد.» على أن الشيخ منصور أوضح أن المشكلة سببَها «الغرب، الذي يتخذ موقفًا جامدًا عندما يتعلق الأمر بتاريخ اليهود والنازيين ويرغم جميع الحكومات والشعوب على تدريس تاريخ واحد عن المحرقة. وبالإضافة إلى ذلك، يستخدم الغرب مؤرخين صهيونيين من أجل تأكيد هذه [المروية] وتحويلها إلى مُسلَّمة لا يجوز لأحدٍ أن يُساءلها».

ويضيف الشيخ منصور: «إنهم يريدون منا، في الوقت نفسه، أن ننسى جميع المذابح، عشرات الآلاف من الضحايا، ملايين المنفيين، أرضنا المُصَادَرَة، أرضنا المحتلة، ودمنا الذي لا يزال يُراق .... لقد عبَّأ اليهود ما يسمَّى بالعالم الحر والمتحضر لحني رؤوس ضحايا [هم] وتوفير الأعذار لتاريخهم، والتعهد بحماية رفاهيتهم وحماية قوتهم في المستقبل، وكل ذلك بسبب رجل مجنون واحد كان عدوًا للعالم بأسره وليس لليهود وحدهم، وقَتَلَ ٢٠ مليون روسي بيديه»[٢٤٣] (×).

والحال أن المنكرين العرب لوقوع المحرقة قد عادوا إلى الهجوم في عام ٢٠٠١، عندما حاولوا تنظيم مؤتمر «علمي» في بيروت بالاشتراك مع منظمتين غربيتين معاديتين للسامية تنخرطان في إنكار وقوع المحرقة – جمعية الحقيقة والعدالة، اليمينية المتطرفة، ومقرها سويسرا، والمركز النازي الجديد المعروف بمعهد المراجعة التاريخية، ومقره الولايات المتحدة. وقد أُحبطت هذه المحاولة، خاصة بفضل الاحتجاج الذي أثارته بين أبرز المثقفين العرب – ومن بينهم الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد أسبر) والشاعر محمود درويش والكاتب إلياس خوري، إذا ما اكتفينا بذكر الأشهر بينهم على المستوى الدولي – الذين وقعوا عريضة أعلنوا

(×) اغتيل الشيخ جمال منصور على أيدي الإسرائيليين، الذين استخدموا صاروخًا لاغتياله، في ٣١ يوليو/ تموز ٢٠٠١.
(×) ترجمة عن الإنجليزية. م.

فيها أنهم «مشمئزون من هذا المشروع المعادي للسامية»[٢٤٤] (×). وقد دعت العريضةُ السلطات اللبنانية إلى منع عقد المؤتمر في لبنان ؛ وقد فعلت الحكومة اللبنانية ذلك بعد أن تعرضت لضغط دولي. والحال أن إدوارد سعيد قد تبرأ من الدعوة إلى منع المؤتمر، وهو ما أوضحه لمُراسِلة صحافية سألته عنها:

لقد جرى الاتصال بي هاتفيًا، وقيل لي إنه لا وقت هناك لإرسال نسخة إليَّ لكي أطَّلعَ عليها، وطُلب إليَّ الموافقة على التوقيع على النص. وقد فعلت ذلك بشرط أن لا تكون هناك أي دعوة لأي حكومة تتعلق بحظر المؤتمر ....

وكل ما وافقت على التوقيع عليه هو بيان يشجب عقد مثل هذا المؤتمر في بيروت. ودعوني أكرر أنني لم أطلب إلى الحكومة حظره، كما أنني لن أفعل ذلك أبدًا. لكن هذا الطلب أضيف بما يتعارض مع رغباتي، ودون علمي. إنني معارضٌ عميق المعارضة لمنكري المحرقة لكنني معارض بالمثل لأي قرار حكومي بحظر حق أي أحد في حرية التعبير[٢٤٥].

وقد بُذلت محاولة ثانية في الأردن بعد ذلك ببضعة أسابيع، ولم تكن أكثر نجاحًا. ويجب أن نلاحظ أن الأردن هو البلد العربي الذي يُعَدُّ فيه منكرو المحرقة الأكثر نشاطًا، وهذا وفقًا لمعهد المراجعة التاريخية نفسه:

لم يحدث في أي مكان أن كان التأييد الذي لقيته مراجعة [تاريخ المحرقة] أكثر سفورًا وحماسةً كما في الأردن، حيث فعل اتحاد الكُتّاب الأردنيين والعديد من الباحثين والصحافيين الكثير من أجل إنماء الوعي بأكذوبة المحرقة. وقد برز في هذا الجهد د. إبراهيم علّوش، الناشط في اتحاد الكُتّاب الأردنيين وجمعية مناهضة الصهيونية والعنصرية[٢٤٦].

والحال أن إبراهيم علّوش، وهو فلسطيني من الأردن، قد تخصص في التجاوزات القومية المتطرفة، المعادية للسامية، وفي الإنكار الصارخ لوقوع المحرقة ؛ وقد قام، بين نشاطات أخرى، بإنشاء موقع على الإنترنت لهذا الغرض[٢٤٧]. وعلّوش واحد من الكُتّاب المفضّلين لدى معهد المراجعة التاريخية

(×) ترجمة عن الفرنسية. – م.

والمنكرين الغربيين للمحرقة، وهو أيضًا، بالطبع، موضع تقدير كبير من جانب ممري، معهد بحوث إعلام الشرق الأوسط، كما من جانب ليتقاك وويبمان، اللذين يوردان اسمه نحو عشرين مرة، لا أقلّ، في متن كتابهما، ناهيك عن ورود اسمه في الهوامش. وهو مثال جلي على الغباء الفاضح الذي يجعل بعض العرب يعتقدون أنهم يكافحون «الصهيونية» عندما يتفوقون على الآخرين في معاداة السامية وإنكار المحرقة، غير مدركين أنهم إنما يقدمون لدعاية الصهيونية المعادية للعرب خدمة لا تُقَدَّرُ بثمن.

وقد لاحت مسألة إنكار وقوع المحرقة من جديد في الأفق في الشرق الأوسط في صيف عام ٢٠٠٥، بعد انتخاب محمود أحمدي نجاد رئيسًا لجمهورية إيران الإسلامية. فبعد بضعة أشهر من تنصيبه، أكثر الرئيس الجديدُ من التصريحات المنكرة للمحرقة ؛ وقد ذاع ذكرها والتعليق عليها في وسائط الإعلام، في العالم العربي كما في أماكن أخرى من العالم. والحال أن ملاحظات الرئيس الإيراني قد دارت على ثلاث حجج: ١) المحرقة أسطورة ؛ فهي لو لم تكن كذلك لما أنكر الأوروبيون على من يشككون في حقيقة الحدث حقهم في التعبير، بدلاً من دحض حججهم ؛ ٢) حق منكري وقوع المحرقة في حرية التعبير ينتهكه الغرب الذي يدافع، في الوقت نفسه، عن حق الأشخاص الذين يَسُبُّون الإسلام ؛ ٣) لو كانت المحرقة قد وقعت بالفعل، فإن الملومين عن ذلك هم من كان عليهم ولا يزال يجب عليهم منح اليهود أرضًا(٢٤٨).

والحاصل أن ملاحظات أحمدي نجاد عن الجدل بشأن المحرقة إنما تعبر عن الحجج المألوفة لإنكار المحرقة، وهي حجج تمتعت برواج جديد منذ الضجة التي أثارتها واقعة جارودي. وهي تُبَيِّنُ، مرة أخرى، كيف أن الحظر القانوني لإنكار المحرقة إنما يخدم قضية هذا الإنكار بأكثر مما يُلحق الضرر بها، بينما يقوض صدقية الحكومات الأوروبية التي تتذرع بالحق في حرية التعبير لحماية من يسيئون إلى الدين الإسلامي أو رموزه. والحال أن حسن نصر الله، زعيم حزب الله اللبناني، قد لجأ تحديدًا إلى هذه الحجة عندما علق على واقعة جارودي في فبراير/ شباط ٢٠٠٦(٢٤٩). على أننا يجب أن نذكر أمرًا هنا لا يبدو أن المعجبين العرب

والإيرانيين بمنكري المحرقة يعرفونه، وهو أن الحظر القانوني لنشاطات المنكرين لا وجود له إلاً في ١٢بلدًا أوروبيًا – وإسرائيل بالطبع–، وأن مثل هذا الحظر لا وجود له في الولايات المتحدة أو بريطانيا.

وحجة أحمدي نجاد الأخيرة، وهي الحجة التي يجد المتعة الأعظم في تكرارها، ليست بأي معنىً من المعاني فعلاً من أفعال إنكار وقوع المحرقة بحد ذاتها، فهي تتخذ من واقع حدوث المحرقة مقدّمةً لها، حتى وإن كانت هذه المقدمة يجري طرحها دومًا على أنها افتراض ما زال يتعين إثباته، لا على أنها حقيقة لا سبيل إلى الجدل بشأنها. وفكرة هذه الحجة هي أن أوروبا – خاصة ألمانيا والنمسا، كما أشار إلى ذلك أحمدي نجاد بشكلٍ لا لبس فيه في أحد تصريحاته[٢٥٠] – كان يتعين عليها منح اليهود جزءًا من أرضها عند انتهاء الحرب العالمية الثانية، بدلاً من منحهم فلسطين. وهناك، بالطبع، اتفاق واسع، وإن لم يكن إجماعًا، على هذه الفكرة في العالم العربي. ثم إنه ليس في هذه الفكرة كفكرة أي شيء يدعو إلى الشعور بالصدمة: فديڤيد بن جوريون نفسه، خلال زيارة إلى ألمانيا قام بها في أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٤٥، قد اقترح على الچنرال دوايت أيزنهاور، الحاكم العسكري آنذاك لمنطقة الاحتلال الأميركي، إقامة «دولة يهودية في باڤاريا»[٢٥١]. أمًا حيث زاغ تفكير أحمدي نجاد فحين اقترح تخصيص أرضٍ لليهود في أوروبا أو الأميركتين اليوم، لكي تكون بديلاً عن دولة إسرائيل.

ولكن هل زاغ هذا التفكير بالفعل أم أنه كان، بالأحرى، استفزازًا متعمَّدًا ؟ هناك سبب وجيه لترجيح الافتراض الثاني[٢٥٢]. فبتصريحاته التي اختير مكان الإدلاء بها بعناية – جرى الإدلاء بها لأول مرة في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٥ في مكة، التي كان الرئيس الإيراني قد ذهب إليها للمشاركة في اجتماع لمنظمة المؤتمر الإسلامي– أحرز أحمدي نجاد بلا شك نقاطًا في المنافسة الإيديولوچية بين الجمهورية الخُمينية والملكية الوهابية. وقد نال المديح ليس فقط من حلفاء إيران الطبيعيين، كنصر الله، الذي أعلن أن أحمدي نجاد قال ما يعتقده ١,٤ بليون نسمة من مسلمي العالم[٢٥٣]، وإنما نال المديح أيضًا من الحركة السلفية السنيّة الملتفة حول الإخوان المسلمين. فكُلٌ من زعيم حماس الفلسطينية، خالد مشعل، والمرشد

العام للإخوان المسلمين المصريين، محمد مهدي عاكف، قد أيّدا علنًا تعليقات الرئيس الإيراني.

وكما في حالة جارودي، استثار هذا التأييد العربي لملاحظات أحمدي نجاد احتجاجًا قويًّا من جانب عدد كبير من كُتّاب الأعمدة والمثقفين العرب، بينما لقي الرئيس الإيراني تأييدًا أقل بكثير من التأييد الذي كان قد تمتع به المنكر الفرنسي للمحرقة – ويرجع ذلك، في جانب منه، إلى عداوة بعض العرب القومية أو الطائفية لإيران. وقد شجبت مقالاتٌ مختلفة إنكار وقوع المحرقة بوصفه «مرضًا»؛ أمّا خالد الحروب فقد حاول إقناع السلفيين المسلمين بسخف هذا الإنكار:

تسعد إسرائيل ويسعد ساستها عندما يصرح قادة حماس أو الإخوان المسلمون أو إيران أو أي عربي أو مسلم منكرًا حدوث المحرقة، أو متبنيًا لخطاب معاد لليهود كأتباع ديانة أو لليهودية كدين. لأن ذلك كله يؤكد ما تتبناه دعايتها في كل مكان من أن الفلسطينيين والعرب والمسلمين يريدون إبادة اليهود، على عكس ما يحصل في الواقع في فلسطين. في المقابل سوف ترتبك إسرائيل وساستها وكل لوبياتها عندما يختفي الخطاب الساذج والمسطح الذي يتفوه به بعض الزعماء بل وحتى المثقفين إزاء المحرقة أو اليهود عمومًا[٢٥٤].

والحال أن سخط المنتقدين العرب لمنكري المحرقة قد ازداد عندما نظّمت طهران مؤتمرًا دوليًّا بشأن المحرقة في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٦. فقد جاء تعبير «كفانا سُخفًا !» عنوانًا لمقال افتتاحي في يومية **الأخبار** البيروتية اليسارية، المعروفة بتأييدها للمقاومة التي يقودها حزب الله[٢٥٥]. ثم إن حامل راية النضال القومي للفلسطينيين من مواطني إسرائيل، عزمي بشارة، الذي كان آنذاك عضوًا في الكنيست (أُجبر على الاستقالة من البرلمان الإسرائيلي والذهاب إلى المنفى في ربيع عام ٢٠٠٧)، قد كَتب مقالاً طويلاً، مفعمًا بالقوة، حول «وجوه إنكار المحرقة النازية» نُشر أولاً بالعربية في عدد **الحياة** الصادر في ١٤ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٦، ثم نُشر مترجمًا إلى الإنجليزية بعد ذلك بأسبوع في **الأهرام ويكلي**. وقد اختتم بشارة مقاله بقوله:

وإنكار «الهولوكوست» لا يضعف القاعدة الأخلاقية التي تبرر وجود إسرائيل كما يعتقد البعض، بل يمنح كلاً من أوروبا اليمينية وإسرائيل عدوا مريحا تسقطان عليه المشكلة برمتها وتجتمعان عليه، ألا وهو العرب والفلسطينيون، والمسلمون الأصوليون خاصة، أولئك الذين يود بوش أن يسميهم «الفاشية الإسلامية».

كان رد الفعل العربي الأولي والبسيط أسلم بكثير، فهو لم ينكر وقوع «الهولوكوست» ولكنه رفض تحمل مسؤوليتها، وحملها لأوروبا. انتشر هذا الموقف في الأربعينيات والخمسينيات ومازال ما تبقى فينا من العادية والطبيعية يردده أحياناً(٢٥٦).

على أن أي تدهور جديد في العلاقة بين إسرائيل ومحيطها الفلسطيني والعربي إنما يوقف أو حتى يمحو تقدم الهجوم المضاد المناوئ لإنكار وقوع المحرقة. والحال أن الهجوم الدموي الرهيب الأخير الذي شنته القوات المسلحة الإسرائيلية ضد غزة، في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٨ – يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٩، والذي تسبب في مصرع أكثر من ألف فلسطيني، غالبيتهم العظمى من المدنيين، كثرة منهم من الأطفال، في مقابل ١٣ إسرائيليًا، ثلاثة منهم من المدنيين، إن هذا الهجوم قد مثّل مرحلة جديدة في تصاعد جرائم حرب الجيش الإسرائيلي. على أن الكلمة المناسبة ليست «التصاعد»، بل الانحدار – انحدار إلى الهمجية، خطوة بعد أخرى، لم يتوقف منذ غزو بيجن وشارون للبنان في عام ١٩٨٢.

ومع احتدام المشاعر الناشئ عن ذلك، فإن إغراء صب جام الغضب على ذكرى المحرقة لم يكن من شأنه إلاَّ أن يتزايد، شأن لعبة المقارنة التنافسية بين المحرقة والمصير الذي حلّ بالفلسطينيين. وقد أصبحت أكثر إغراءً لأن بعض قادة إسرائيل قد انضموا إلى المباراة، ليس فقط لتشبيه الفلسطينيين بالنازيين، كالعادة، بل حتى لتهديدهم بالدمار بلغة مستعارة من معجم إبادة اليهود. وهكذا فإن الجنرال السابق ماتان ڤيلاني، وهو نائب وزير «الدفاع» المنتمي إلى حزب العمل في حكومة إيهود أولمرت، قد أعلن فيما يتعلق بغزة في فبراير/ شباط ٢٠٠٨: «كلما ازدادت نيران [صواريخ] القسّام كثافة ووصلت الصواريخ إلى مدى أطول، فسوف

يجرون على أنفسهم محرقة [شوعاه] أضخم لأننا سوف نستخدم كل جبروتنا للدفاع عن أنفسنا»[٢٥٧]. ولم يتأخر صدور الردّ عن رئيس الوزراء الفلسطيني، أحد قادة حماس، إسماعيل هنية: « يريدون من العالم أن يشجب ما يسمونه بالمحرقة واليوم يهددون شعبنا بمحرقة»[٢٥٨] [×].

وبشكل مصاحب، فإن المقارنات بين إسرائيل والنازية، شأن قرينتها، المقارنات بين جرائم حرب الجيش الإسرائيلي والمحرقة، قد تجاوزت كل الأرقام القياسية منذ الهجوم الذي شُنَّ ضد غزة في ٢٧ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٨[٢٥٩]. ومن الصعب أن يكون هذا من دواعي الاستغراب. فوحده من يتميز بوقاحة غير محدودة وانعدام كامل للإحساس هو الذي يمكنه أن يقول لمن تسقط عليهم القنابل، بينما يشهدون أناسًا ممزقي الأجساد غارقين في دمائهم أو جثثًا ممزّقة لأطفال وصبية متراكمة حولهم، أنهم يُحسَدونَ على ما حل بهم، على أي حال، بالمقارنة مع ما كابده السجناء اليهود في معسكرات الاعتقال النازية. وبالنظر إلى فظاعة القصف الإسرائيلي، فإن محاولة الردّ على مثل هذه المقارنات بتوجيه تهمتي إنكار المحرقة ومعاداة السامية، أو، حتى، في بعض البلدان، إخضاعهما للحظر القانوني، إنما تُعَدُّ مدعاة للسخرية تمامًا.

فحقيقة الأمر هي أن هذه المقارنات المسرفة هي النقيض المنطقي لإنكار المحرقة، كما بيّنا ذلك بالفعل، وذلك بما أنها تتعامل مع المحرقة على أنها الفظاعة الأقصى – حتى وإن لم يكن من النادر بحال من الأحوال أن نرى بعض العرب يصلون مثل هذه المقارنات التي لا لزوم لها بإنكار وقوع المحرقة، بشكل غير منطقي تمامًا، على سبيل التنفيس عن غضبهم. على أنه لا السلفية الدينية ولا النزعة القومية المتطرفة، أيًا كانت الديانة أو الأمة وراءهما، تتميز عمومًا بتماسك منطقي. وهي مسألة انعدام للتماسك، مرة أخرى، عندما يجمع بعض العرب بين إنكار المحرقة والتحمس لشجب نورمان فنكلشتاين لما يصفه بـ«صناعة المحرقة» – ويصفه آخرون، كفيدال – ناكيه بـ«بزنس المحرقة»– والتي يتهمها فنكلشتاين

(×) ترجمة عن رويترز. – م.

بالازدهار على حساب الناجين من المحرقة(×). على أن فنكلشتاين يجتهد في بداية كتابه عن الموضوع في توضيح أن «كُلاً من أبي وأمي كانا من الناجين من جيتو وارسو ومعسكرات الاعتقال النازية. وفيما عدا والديَّ، أباد النازيون كل فرد من أفراد عائلتي من جهتيْ الأب والأم»(٢٦١).

ومن المؤكد أن من يعوزهم التماسك المنطقي مجرد أقلية. فأغلبية من يدينون، في العالم العربي، استغلال إسرائيل للمحرقة، والذي يشجبه فنكلشتاين في كتابه كما يشجب الأنواع الأخرى لاستغلال إبادة اليهود، أقول إن هذه الأغلبية لم يخطر ببالها قط إنكار وقوع الحدث. إلاَّ أنه تبقى حقيقة أنه كلما تمادت إسرائيل في إنكارها السياسي والعملي للنكبة(٢٦٢)، مال الفلسطينيون والعرب إلى الردِّ بإنكار المحرقة. ومن المؤكد أن هذا نوع من الرد يستحق الرثاء، إلاَّ أنه، حيال الهمجية المتزايدة للأعمال العدوانية الإسرائيلية، ما الذي يمكن تحقيقه بمبادرات رمزية كالمبادرة التي قام بها عرفات في أمستردام، أو مبادرة مواطن فلسطيني في إسرائيل، خالد المحاميد، الذي أنشأ معهدًا ومتحفًا للمحرقة في الناصرة ؟ قليل جدًّا(٢٦٣).

وطبيعي أن التوظيف السياسي للمحرقة يسبب للعرب، أكثر مما للناس في بقية العالم، «صُداع المحرقة»، الذي أجاد وصفه ديدييه پولفيت، دَاقًّا ناقوس الخطر:

يشير «صُداع المحرقة» إلى ظاهرة أناس يكون رد فعلهم هو عدم الارتياح أو الصدّ أو الكلبية أو اللامبالاة عندما تُثار المحرقة في السياسة أو الحياة الاجتماعية أو وسائط الإعلام أو السياقات التعليمية أو الأحاديث اليومية .... وبين أمور أخرى، يُعَدُّ «صُداع المحرقة» نتيجةً لتقديسٍ مُعَيَّنٍ للتاريخ في المحرقة، وهو تقديس يُثَبِّتُ معنى المحرقة لخدمة بعض الأجندات

(×) كما لو كان ذلك على سبيل تأكيد أن فنكلشتاين محق، نشر موقع Ynet، في ٢٧ يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٩، مقالاً يأسف للحظ البائس لستين ألفًا من الناجين من المحرقة في إسرائيل، أي أكثر من ربع الـ ٢٣٠٠٠٠ من الناجين المقيمين هناك. والتصريح التالي لأحد الناجين لا يحتاج إلى تعليق: «لي شقيقة مازالت تحيا في المجر ولا تريد المجئ إلى إسرائيل. فهي تتمتع هناك برعاية صحية مجانية كما تحصل على الدواء مجانًا. وقد أنشئت دولة إسرائيل بفضل أموال الناجين، وأنا لا أملك الآن ما يكفي من المال حتى لشراء كل الأدوية التي أحتاج إليها. بل إنني لا أتذكر متى اشتريت آخر مرة ملابس داخلية وقميصًا»(٢٦٠).

الأدبية أو الإيديولوجية أو السياسية الواضحة أو المستترة (ظاهريًا). وما لم يجر تصحيح هذه الأخطاء والكف عن السماح لذكرى المحرقة بأن تكون «ذكرى خطرة» بالنسبة لسياسة دولة إسرائيل، فإن إسرائيل نفسها قد تصبح خطرًا على ذكرى المحرقة («ذكرى في خطر»)[٢٦٤].

وما من تصوير أقوى لهذه الحقيقة مما أشار إليه استطلاع للرأي أُجري في عام ٢٠٠٦ بين مواطنين إسرائيليين من العرب واليهود تحت إشراف سامي سموحه، وهو أستاذ لعلم الاجتماع وعميد لكلية العلوم الاجتماعية بجامعة حيفا. وقد ذكرت صحيفة **هاآرتس** بشأن نتائج الاستطلاع المثيرة: «في أكثر نتائجه إثارة، بَيَّنَ الاستطلاع أن نسبة ٢٨ في المائة من العرب الإسرائيليين لا يعتقدون أن المحرقة قد وقعت بالفعل، وأنه بين خريجي المدارس العليا والكليات كانت النسبة أعلى بكثير – إذ وصلت إلى ٣٣ في المائة»[٢٦٥]. وبالطبع، فإذا كانت هناك جماعة عربية على علم بالمحرقة، إن لم تكن على علم فائق بها، فمن المؤكد أن هذه الجماعة إنما تتمثل في مواطني دولة إسرائيل العرب، بحكم تعرضهم لمقررات مدرسية تحظى فيها إبادة اليهود بمكانة رئيسية[×] ؛ ولنضف أنه من المستحيل على أي إنسان يحيا في إسرائيل يفهم العبرية – والأغلبية الساحقة (أربعة أخماس) من العرب الإسرائيليين يفهمونها– أن يتفادى الاستحضار المتصل لذكرى المحرقة. ومع ذلك فقد أظهر الاستطلاع أن نسبة مواطني إسرائيل العرب الذين ينكرون وقوع الحدث ترتفع بارتفاع مستواهم التعليمي. ثم إن نسبة منكري المحرقة بين الفلسطينيين قد قفزت إلى ٤٠% في غضون عامين ! [٢٦٧] بما يؤكد الطابع السياسي أساسًا لهذا الإنكار.

وسبب هذه المفارقة الظاهرية هو، ببساطة تامة، ما أكده الضابط الإسرائيلي الذي سبق أن استشهدنا به: وهو أن ما بين ٢٨% و٤٠% من مواطني إسرائيل

(×) يجري تدريس المحرقة في الصف الدراسي التاسع في المدارس العربية في إسرائيل على أساس كتاب مترجم عن العبرية، وهو الكتاب المستخدم في الصف الدراسي نفسه في المدارس اليهودية. كما يجري تدريس المحرقة في الصف الدراسي الثاني عشر في سياق تدريس التاريخ اليهودي الحديث، وهو موضوع إجباري. وقد بَيَّنَ بحثٌ أجراه ثلاثة متخصصين أكاديميين إسرائيليين في التعليم أن من المستحيل النجاح في تعليم المدرسين الفلسطينيين في مادة المحرقة دون تناول النكبة[٢٦٦].

العرب الذين ينكرون المحرقة «لا يفعلون سوى استخدام أفضل سلاح يمكنهم العثور عليه لمهاجمة إسرائيل» ؛ و«كان ليفعل هو الشيء نفسه لو كان في مكانهم». لأن الأمر يتطلب قوة أدبية عظيمة لكي يفهم المرء، كما أشار إلى ذلك جوزيف سماحة في عام ٢٠٠١ أن «العرب يصبحون أقدر على إدانة الاستغلال الإسرائيلي بقدر ما يتجنبون الفخ الذي ينصبه لهم وعي سهل وتبسيطي وخطير. تجنب هذا الفخ هو الطريق الضروري لربط قضية الفلسطينيين والعرب المحقة حيال إسرائيل وحلفائها بهم إنساني عام يجعل منهم مستودع الرفض الأخلاقي للوحشية النازية وللتعسف الإسرائيلي»[٢٦٨].

الهوامش

1- Meir Litvak et Esther Webman, *From Empathy to Denial: Arab responses to the Holocaust*, Hurst &Co., Londres, 2009, p. 19.

2- Yehoshafat Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, Vallentine, Mitchell & Co., Londres, 1972.

3- *Ibid.*, p. xx.

4- *Ibid.*, p. xxi.

5- *Ibid.*, p. 466-472.

6- *Ibid.*, p. 469.

7- *Ibid.*, p. xxi.

8- Harkabi, *Israel's Fateful Decisions*, I.B. Tauris, Londres, 1988.

كان الأصل العبري قد نُشر في عام ١٩٨٦ وقد أعيد نشره ثلاث مرات قبل ظهور الترجمة الإنجليزية. وهو مهدى إلى «اليهود والعرب، ضحايا قادتهم».

9- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 473-476.

10- *Ibid.*, p. xvii.

11- *Ibid.*, p. 384-449.

12- *Ibid.*, p. 440-441.

13- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, 2ème éd., Keter, Jérusalem, 1976, p. 529-539.

14- Harkabi, *Israel's Fateful Decisions*, p. 31.

15- Nissim Rejwan, *Arab Aims and Israeli Attitudes: A Critique of Yehoshafat Harkabi's Prognosis of the Arab-Israeli Conflict*, Davis Occasional Papers, n° 77, The Hebrew University of Jerusalem, 2000. Ce petit ouvrage est en fait composé en majeure partie de la substance d'articles publiés plusieurs années auparavant. Sur Rejwan, voir l'article que lui a consacré David Green, « The Outsider », *Nextbook*, 26 janvier 2007 – sur Internet :

http://www.tabletmag.com/arts-and-culture/books/901/the-outsider/

16- Rejwan, *Arab Aims and Israeli Attitudes*, p. 4.

17- *Ibid.*, p. 48.

18- Manfred Gerstenfeld, « The Development of Arab Anti-Semitism: Interview with Meir Litvak », février 2003 – sur Internet :

http://www.jcpa.org/JCPA/Templates/ShowPage.asp?DRIT=3&DBID=1&LNGID=1&TMID=111&FID=624&PID=0&IID=741&TTL=The_Development_of_Arab_Anti-Semitism

19-Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 2.

20-*Ibid.*

21-*Ibid.*, p. 4.

22-*Ibid.*, p. 13.

23-Ruthie Blum Leibowitz, « One on One with Yigal Carmon: If MEMRI serves... », *The Jerusalem Post*, 15 novembre 2006 – sur Internet :

http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1162378407552&pagename=JPost%2FJPArticle%2FShowFull

24-Voir « about us » sur le site du MEMRI : http://www.memri.org/

25-*Ibid.*

26-Benny Morris, *1948: A History of the First Arab-Israeli War*, Yale University Press, New Haven, 2008.

27-Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1987.

28-Simha Flapan, *The Birth of Israel: Myths and Realities*, Pantheon, New York, 1987.

29-Morris, « The New Historiography: Israel Confronts Its Past », *Tikkun*, novembre-décembre 1988, p. 19-23 et 99-102 ; reproduit dans Morris, éd., *Making Israel*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2007, p. 11-28. Voir dans le même recueil, consacré au débat autour de la « nouvelle historiographie » israélienne, la contribution d'Avi Shlaim, « The Debate about 1948 », p. 124-146. Pour une présentation et une discussion en langue française des travaux des « nouveaux historiens » israéliens, voir les ouvrages de Dominique Vidal avec Sébastien Boussois, *Comment Israël expulsa les Palestiniens : Les nouveaux acquis de l'Histoire (1945-1949)*, éd. de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2007, et Boussois, *Israël confronté à son passé. Essai sur l'influence de la « nouvelle histoire »*, L'Harmattan, Paris, 2007.

30-Sur le post-sionisme, voir en particulier Uri Ram, « The Future of the Past in Israel: A Sociology of Knowledge Approach », in *ibid.*, p. 202-230, et – sur la crise du post-sionisme – la série de trois articles de Dalia Shehori publiés dans *Haaretz* les 21 et 28 avril et 5 mai 2004. Voir aussi Ilan Pappé, « The Post-Zionist Discourse in Israel: 1990-2001 », *Holy Land Studies*, vol. 1, n° 1, septembre 2002, p. 9-35.

31-Morris, « The New Historiography », p. 15.

32-L'ouvrage palestinien le plus rapproché dans le temps de l'apparition de la « nouvelle historiographie » israélienne au sujet de 1948, et en même temps le plus élaboré, est celui d'Elias Sanbar, *Palestine 1948. L'expulsion*, Livres de la Revue d'études palestiniennes, Institute for Palestine Studies, Washington DC, 1984.

33-Flapan, *The Birth of Israel*, p. 9.

34-Nur Masalha, « A Critique of Benny Morris », *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, n° 1, automne 1991, p. 90-97. Dans le même numéro du *Journal of Palestine Studies*, la critique de Masalha était précédée d'une autre critique radicale, celle de Norman Finkelstein, « Myths, Old and New », p. 66-89, et suivie de la réponse de Benny Morris aux deux auteurs, « Response to Finkelstein and Masalha », p. 98-114. Voir aussi les livres ultérieurs de Masalha, *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Institute for Palestine Studies, Washington DC, 1992, et de Finkelstein, « 'Born of War, Not by Design': Benny Morris's 'Happy Median' Myth », ch. 3 de son *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*, Verso, Londres, 1995, p. 51-87.

35-Tom Segev, *One Palestine Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, Metropolitan, New York, 2000, p. 407.

36-Benny Morris, *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2004, p. 5-6. L'édition révisée comporte un nouveau chapitre consacré à « The Idea of 'Transfer' in Zionist Thinking before 1948 », p. 39-64. Pour une bonne analyse critique de ce travail et de l'évolution ultérieure de Morris, voir Joel Beinin, « No More Tears: Benny Morris and the Road Back from Liberal Zionism », *Middle East Report* (MERIP), n° 230, printemps 2004, p. 38-45.

37-Morris, « Revisiting the Palestinian Exodus of 1948 », in Eugene Rogan et Avi Shlaim, éd., *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 37-59 (p. 56).

38-Ram, « The Future of the Past in Israel »

39-Ram, cité par Shehori dans « Post-Zionism Didn't Die, It's Badly Injured », *Haaretz*, 28 avril 2004. Voir aussi Ram, « Historiosophical Foundations of the Historical Strife in Israel », in Anita Shapira et Derek Penslar, *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, Frank Cass, Londres, 2003, p. 43-61.

وفي جميع الأحوال، فإن هذه الصهيونية الجديدة ليست جد «جديدة»، وذلك بقدر ما أنهـا تمـد جذورها في التصحيحية مرورًا بما كان Bernard Avishai قد سماه بالفعل بـ«صهيونية جديدة لإسرائيل الكبرى» في كتابه:

The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel, Farrar Straus Giroux, New York, 1985, p. 235-271.

40-Ari Shavit, « Survival of the Fittest », entretien avec Benny Morris, *Haaretz*, 9 janvier 2004.

41-*Ibid.*

42-*Ibid.*

43-Morris, *1948*, p. 398-399.

٤٤- «الصهيونية والسلام: من خطة آلون إلى اتفاقات واشنطن (١٩٩٤)، في ج. الأشقر، **الشرق الملتهب، الشرق الأوسط في المنظور الماركسي**. دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ص ٢١٥-٢٤٦ (ص٢٢٥).

45-Shavit, « Survival of the Fittest ».

46-*Ibid.*

47-*Ibid.*

48-Carl Schmitt, *Théorie du partisan*, dans *La notion de politique / Théorie du partisan*, Flammarion, Paris, 1992, p. 304.

49-Morris, *1948*, p. 405-406. Sur le mythe de la « pureté des armes », voir Finkelstein, *Image and Reality*, p. 110-120.

50-Morris, *1948*, p. 392.

51-*Ibid.*, p. 393.

52-*Ibid.*

53-*Ibid.*, p. 394.

54-Shlaim, « No Sentiments in War », *The Guardian*, 31 mai 2008.

55-Rejwan, *Arab Aims and Israeli Attitudes*, p. 19.

56-Orayb Aref Najjar, « *Falastin* Editorial Writers, the Allies, World War II, and the Palestinian Question in the 21st century », *SIMILE: Studies in Media & Information Literacy Education*, vol. 3, n° 4, novembre 2003, p. 1-15 (p. 11).

57-Morris, *1948*, p. 402.

58-Madawi Al-Rasheed, « Saudi Arabia and the 1948 Palestine War: Beyond Official History ». Ce texte original d'une contribution plus courte à un ouvrage collectif – in Rogan et Shlaim, éd., *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, 2ème éd., Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 228-247 – est publié sur le site Internet de l'auteure, qui est originaire du royaume saoudien et professeure à l'Université de Londres :

http://www.madawialrasheed.org/index.php/site/more/133/

59- Voir à ce sujet, entre autres, P.J. Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politics: Pattern for New Nations?*, Indiana University Press, Bloomington, 1961, p. 44-68, Jean Lacouture, *Nasser*, Seuil, Paris, 1971, p. 65-69,
وأحمد حمروش، قصة ثورة يوليو، المجلد الأول، مصر والعسكريون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٤، ص ص ١٤٣ – ١٤٦، وشهادات صانعي الثورة في المجلد الرابع من العمل نفسه، شهود ثورة ٢٣ يوليو، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧. وكان حمروش نفسه عضوًا في مصر الفتاة في أواخر أعوامه المدرسية وحتى عام ١٩٣٩ قبل أن يصبح شيوعيًا في عام ١٩٤٥، بحسب شهادته هو – المصدر السابق، ص ص ٣٦ – ٣٧.

60- James Jankowski, *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, Lynne Rienner, Boulder, 2002, p. 15.

٦١– جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة والميثاق، دار المعرفة ودار القلم، بيروت، ١٩٧٠، ص٩٧.

62- Lewis, « Pan-Arabism », in *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 156-180 (p. 176).

63- Cité dans Lacouture, *Nasser*, p. 230.

64- Laura James, *Nasser at War: Arab Images of the Enemy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2006, p. 7-8.

65- http://nasser.bibalex.org/main.aspx

66- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=92

67- Lacouture, *Nasser*, p. 236.

٦٨– عبد الناصر، فلسفة الثورة، ص ٩٧.

69- James, *Nasser at War*, p. 95.

70- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=348

71- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=397

72- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=7

73- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 2.

74- Constitution of the African National Congress as Adopted at the ANC National Conference, June 1991 – disponible sur Internet :
http://www.anc.org.za/ancdocs/history/const/constanc.html

٧٥- ميشيل عفلق، «صراع العرب مع الاستعمار والصهيونية»، ردود على أسئلة صحيفة الجمهورية نُشرت أيضًا في صحيفة البعث، العدد ٦٣، في نضال البعث، المجلد ٣، ١٩٥٤ – ١٩٥٨، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٤، ص ص ٢٧٨ – ٢٨٣ (ص ٢٨٣).

76- Pour un examen détaillé de l'histoire des propos de Choukeiry et des réactions hostiles des gouvernements arabes, dont celui du Caire, voir Moshe Shemesh, « Did Shuqayri Call for "Throwing the Jews into the Sea"? », *Israel Studies*, vol. 8, n° 2, été 2003, p. 70-81.

٧٧- يجد القارئ مجموعة كاملة لمواقف أحمد الشقيري في العمل التذكاري الذي كرّسته له خيرية قاسمية، أحمد الشقيري، زعيمًا فلسطينيًا ورائدًا عربيًا، لجنة تخليد ذكرى المجاهد أحمد الشقيري، الكويت، ١٩٨٧.

78- Sur la politique de Nasser face à Israël, voir les parties consacrées à ce thème dans les biographies de Jean Lacouture, *Nasser*, p. 227-296, et Robert Stephens, *Nasser: A Political Biography*, Allen Lane Penguin, Londres, 1971, p. 435-559.

79- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1274

80- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1289

81- Elie Podeh, « Demonizing the Other: Israeli perceptions of Nasser and Nasserism », in Podeh et Onn Winckler, éd., *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, University Press of Florida, Gainesville, 2004, p. 72-99. Voir aussi Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Owl Books, New York, 2000, p. 297 et 390-391.

82- Voir Segev, *1967: Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East*, Metropolitan, New York, 2007, p. 284.

83- Segev, *The Seventh Million*, p. 390-391.

84- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 198.

85- Rejwan, *Israel's Years of Bogus Grandeur: From the Six-Day War to the First Intifada*, University of Texas Press, Austin, 2006, p. 70. Ce volume des Mémoires de Nissim Rejwan est composé en grande partie de lettres rédigées entre 1967 et 1988.

86- *Ibid.*, p. 133-134.

87- Keith Wheelock, *Nasser's New Egypt: A critical Analysis*, Atlantic, London, 1960, p. 48.

88- Beinin, *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, Berkeley, 1998, p. 19. Sur

l'exploitation politique par Israël de l'affaire, voir le chapitre 4 du même ouvrage, p. 90-117.

89- *Ibid.*, p. 87. Sur la situation des Juifs d'Égypte dans l'après-1948 et sous Nasser, ainsi que sur la campagne sioniste axée sur la comparaison du nassérisme au nazisme, voir également Michael Laskier, « From War to War: The Jews of Egypt from 1948 to 1970 », *Studies in Zionism (Journal of Israeli History)*, vol. 7, n° 1, 1986, p. 111-147.

90- Maurice Roumani, *The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue*, World Organization of Jews from Arab Countries (WOJAC), Tel Aviv, 1983, p. 2.

91- *Ibid.*

92- Michel Abtibol, *Juifs et Arabes au XXème siècle*, Perrin, Paris, 2006, p. 139. Signalons à ce propos le livre très tendancieux de Nathan Weinstock, *Une si longue présence. Comment le monde arabe a perdu ses Juifs, 1947-1967*, Plon, Paris, 2008.

يجدر بالقارئ مقارنة حجاج هذا الكتاب بما كان كاتبه، الذي انتقل من المعاداة الجذرية للصهيونية إلى الصهيونية الجديدة المعادية للإسلام، قد كتبه بشأن الموضوع نفسه، قبل أربعين سنة:

Le sionisme contre Israël, Maspero, Paris, 1969, p. 299-300.

93- Pour des descriptions concises des évènements irakiens, voir Rejwan, *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1985, p. 243-248, et la bonne synthèse de Philip Mendes, « The Forgotten Refugees: The Causes of the Post-1948 Jewish Exodus from Arab Countries », *Australian Journal of Jewish Studies*, vol. 16, 2002, p. 120-134. Cet exposé est disponible sur Internet :

http://www.palestineremembered.com/Articles/General/Story2127.html

94- Yehouda Shenhav, « The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, n° 4, novembre 1999, p. 605-630 (p. 605).

95- « Interview Given by his Excellency President Gamal Abdel-Nasser to Mr R.K. Karanjia, Editor of *Blitz Newsmagazine* of India, 28 septembre 1958. Texte anglais dans Abdel-Nasser, *Speeches and Press Interviews 1958*, Information Department UAR, Le Caire, sd., p. 402;

النص العربي على :

http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=681

96- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 231.

97- *Ibid.*, p. 229-237.

98- *Ibid.*, p. 233.

99- *Ibid.*, p. 237.

100- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 7.

101- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=576

102- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1272

103- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 280.

104- Sur la question des réparations allemandes et de la controverse qu'elles ont suscitée en Israël même, une référence incontournable est l'excellent ouvrage de Segev, *The Seventh Million*, Partie IV, p. 189-252.

105- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 59-91.

106- *Ibid.*, p. 78.

107- Sur le procès Eichmann et les controverses, voir Segev également, *The Seventh Million*, p. 323-366.

108- *Ibid.*, p. 327-328.

109- Idith Zertal, *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 100 – sur l'exploitation du procès Eichmann en Israël, voir p. 91-163 de cet excellent ouvrage.

110- Voir Tamara Feinstein, éd., « The CIA and Nazi War Criminals », *National Security Archive Electronic Briefing Book*, n° 146 – sur Internet :

http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB146/index.htm

Sur le même site, on trouve l'ensemble des documents introduits, édités et censurés par l'historien officiel de la CIA : Kevin Ruffner, éd., *Forging and Intelligence Partnership: CIA and the Origins of the BND, 1945-49*, CIA History Staff, Center for the Study of Intelligence, and European Division, Directorate of Operations, Langley, 1999. Voir aussi Richard Breitman, Norman Goda, Timothy Naftali, et Robert Wolfe, *U.S. Intelligence and the Nazis*, National Archive Trust Fund Board, Washington, 2004 ; republié par Cambridge University Press, Cambridge, 2005. Sur l'affaire Eichmann, voir dans ce dernier livre la contribution de Naftali, « The CIA and Eichmann Associates », p. 337-374.

111- Ruffner, « A Persistent Emotional Issue: CIA's Support to the Nazi War Criminal Investigations », CIA, 2007 – sur Internet:

https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/kent-csi/docs/v40i5a12p.htm

112- Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York, 1994, p. 17.

113- *Ibid.*, p. 18-19.

114- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 93-129.

115- *Ibid.*, p. 98.

116- Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, reissued with a new Afterword, W. W. Norton & Co., New York, 1999, p. 162.

١١٧-لم تفعل حنّه أرندت سوى وصف ما كان قد تسنى لها أن تقرأه في الصحف الإسرائيلية والأميركية حول موضوع ردود الفعل العربية على محاكمة آيخمان (*Eichmann in Jerusalem*, p. 13) ؛ ولم تكن لديها إمكانية معرفة المزيد عن ردود الفعل هذه، خلافًا لهاركابي وويستريتش.

118- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 123-124.

119- *Ibid.*, p. 124.

120- *Ibid.*

121- *Ibid.*, p. 117.

122- *Ibid.*, p. 128.

123- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1109

124- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1111

125- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1115

١٢٦- جمال عبد الناصر، رسالة إلى البروفيسور إيرهارد، نُشرت في الأهرام في ١٦ مايو/ أيّار ١٩٦٥ - citée dans Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 178.

127- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1135

128- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1247

129- http://nasser.bibalex.org/Speeches/browser.aspx?SID=1279

130- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 176-177.

131- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 215-242.

132- *Ibid.*, p. 215.

133- *Ibid.*

134- Segev, *The Seventh Million*, p. 24n.

135- *I.F. Stone's Weekly*, vol. XII, n° 19, 1er juin 1964, p. 1-2.

136- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 277-278.

137- Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p. 162.

138- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 161.

139- Gerhard Frey, « "Krieg mit Israel unvermeidbar", NZ-Interview mit Staatspräsident Nasser », *Deutsche National-Zeitung und Soldaten-Zeitung*, vol. 14, n° 18, 1er mai 1964, p. 1, 3-4 (p. 3).

140- Roger Garaudy, *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, *La Vieille Taupe*, n° 2, hiver 1995.

١٤١- محمد حسنين هيكل، «مقدمة الطبعة العربية»، في روجيه جاردوي، **الأساطير المؤسّسة للسياسة الإسرائيلية**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ٥ – ١١ (ص ٧ – ٨). وقد قامت المجلة الأميركية المنكرة لوقوع المحرقة *The Journal of Historical Review*، بنشر ترجمة إنجليزية لهذه المقدمة في عام ٢٠٠٠ (vol. 19, n° 6, novembre-décembre, p. 30) وهذه الترجمة متاحة على الإنترنت: http://www.ihr.org/jhr/v19/v19n6p30_Heikal.html

142- Sur l'antisémitisme du Baath irakien dans l'après 1967, voir Samir Al-Khalil (pseudonyme de Kanan Makiya), *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*, Hutchinson Radius, Londres, 1989, p. 47-58.

١٤٣- إبراهيم مقادمة، **معالم في الطريق إلى تحرير فلسطين**، عليم، غزة، ١٩٩٤، ص ٢٥٤، استشهد به خالد الحروب في حماس، **الفكر والممارسة السياسية**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٩. وقد عُدّل الاستشهاد في الطبعة الإنجليزية لكتاب الحروب،

Hamas: Political Thought and Practice, Institute for Palestine Studies, Washington, 2000, p. 29.

١٤٤- اعتُمد ميثاق منظمة تحرير فلسطين في عام ١٩٦٤. والنص العربي موجود في قاسمية، **أحمد الشقيري**، ص ص ٥٧١ – ٥٨٠ (ص ٥٧٢) –

une traduction française partielle est disponible sur Internet :

http://www.france-palestine.org/article1794.html

١٤٥- الميثاق الوطني الفلسطيني، المعدّل في عام ١٩٦٨ –

النص العربي على:

http://www.palestineinarabic.com/Docs/other_doc/Palestinian_National_Charter_1968_A.pdf
Traduction française partielle sur Internet :
http://www.france-palestine.org/article1795.html

146- Voir les sources palestiniennes citées par Harkabi dans *The Palestinian Covenant and its Meaning*, Vallentine, Mitchell& Co., Londres, 1979, p. 43-47.

١٤٧- حول العلاقات الأولية بين الإخوان المسلمين ومؤسسي فتح، انظر الحروب، حماس، ص ص ٢٣ – ٢٩ و *Hamas*, p. 25-29.

148- « Address to the Second International Conference in Support of the Arab Peoples », Le Caire, 28 janvier 1969 – cité dans Mohammad Rasheed, *Towards a Democratic State in Palestine*, PLO Research Center, Beyrouth, 1970, p. 11-13.

١٤٩- الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، تقرير مؤتمر فبراير/ شباط ١٩٦٩، الجزء الأول، ص ص ، ٣٩ – ٤٠ – استشهد به صادق جلال العظم في دراسات يسارية في القضية الفلسطينية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠، ص ص ٥٦ – ٥٧ (الهامش ٣٦) و٥٨.
traduction anglaise dans Leila Kadi, ed., *Basic Political Documents of the Armed Palestinians Resistance Movement*, Beirut: PLO Research Center, 1969, pp. 179-247 (pp. 224-225).

١٥٠- «المقاومة. كيف تفكر ؟ كيف تعمل ؟ كيف تواجه الحاضر ؟ كيف ترى المستقبل ؟، حوار بين ' فتح ' و ' الطليعة '»، الطليعة، المجلد ٥، العدد ٦، يونيو/ حزيران ١٩٦٩، ص ص ٥١ – ٨٧ –
traduction anglaise dans Kadi, ed., *Basic Political Documents*, pp. 39-100.
ويؤكد أبو إياد أنه قد طرح منذ ١٠ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٦٨، في مؤتمر صحافي، فكرة فلسطين ديموقراطية «يحيا فيها، في مساواة تامة، المسلمون والمسيحيون واليهود».
(Abou Iyad, *Palestinien sans patrie. Entretiens avec Éric Rouleau*, Fayolle, Paris, 1978, p. 109).

151- Rasheed, *Towards a Democratic State*, p. 14-15.

152- *Ibid.*, p. 16.

153- *Ibid.*, p. 25-26.

154- Elias Sanbar, « Post-scriptum » à l'ouvrage de Michel Warschawski, *Israël-Palestine : le défi binational*, Paris, Textuel, 2001, p. 125-144 (p. 138).

155- *Ibid.*, p. 139.

١٥٦- الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين، حركة المقاومة الفلسطينية في واقعها الراهن، دراسة نقدية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩، ص ص ١٦٣ - ١٦٧ (ص ١٦٦) -
traduction anglaise dans Kadi, ed., *Basic Political Documents*, pp. 173-174.

157- Rasheed, *Toward a Democratic State*, pp. 40-41.

158- Harkabi, *The Palestinian Covenant*, p. 53.

159- Sur le cheminement du débat autour de l'État palestinien, voir l'excellente étude d'Alain Gresh, *OLP, histoire et stratégies, vers l'État palestinien*, SPAG-Papyrus, Paris, 1983.

١٦٠- قرار المجلس الوطني الفلسطيني الثامن المنعقد في القاهرة في فبراير/ شباط - مارس/ آذار ١٩٧١ - النص العربي متاح على الإنترنت:
http://bait-al-maqdis.ahlamontada.com/montada-f13/topic-t377.htm
Traduction anglaise citée par Harkabi, *The Palestinian Covenant*, p. 51.

161- Harkabi, *The Palestinian Covenant*, p. 55-57.

162- Peter Novick, *The Holocaust in American Life*, Boston: Houghton Mifflin, 1999, p. 148. Sur ce sujet, la source indispensable est, bien sûr, l'ouvrage de Tom Segev, *1967*.

163- Lotfallah Soliman, « Un transfert de culpabilité », in *Le conflit israélo-arabe*, dossier, *Les Temps modernes*, n° 253 bis, 1967, p. 270-1 (souligné dans l'original).

164- David Shipler, *Arabs and Jews: Wounded Spirits in a Promised Land*, Penguin, New York, 1987, p. 343.

165- *Ibid.*

١٦٦- محمود درويش، يوميات الحزن العادي، مركز الأبحاث - منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٣، ص ٥٦.
Un extrait de cet ouvrage, qui ne contient pas le texte ici cité, a été traduit en français et publié avec des poèmes sous le titre de *Chronique de la tristesse ordinaire, suivie de Poèmes palestiniens*, Cerf, Paris, 1989.
كان غضب درويش قد دفعه إلى هذه المبالغة الصارخة التي لا تعكس فكره العميق.

167- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 191.

168- Saul Friedländer, *Réflexions sur l'avenir d'Israël*, Seuil, Paris 1969, p. 155-156.

169- *Ibid.*, p. 156.

170- Propos extraits de *Siah Lohamin* (en hébreu – Entretiens avec des combattants), Tel-Aviv 1968, p. 160, cité en français par Friedländer, *Réflexions sur l'avenir d'Israël*, p. 185.

171- Pierre Vidal-Naquet, « Pour un ami disparu. Hommage à Marcel Liebman », texte paru d'abord dans la *Revue d'études palestiniennes*, n° 30, hiver 1989, puis reproduit dans Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Points, Paris, 1995, p. 491-502 (p. 496).

172- Marcel Liebman, « Israël à 25 ans », *Mai*, Bruxelles, n° 29, mai-juin 1973, p. 43. Cité dans Vidal-Naquet, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, p. 495. Voir Achcar, *Le dilemme israélien. Un débat entre Juifs de gauche. Lettres de Marcel Liebman et Ralph Miliband*, Page deux, Lausanne, 2006.

173- United Nations, Resolution Adopted by the General Assembly, 3379 (XXX), « Elimination of all forms of racial discrimination », 10 November 1975. UNISPAL (Internet):

http://domino.un.org/UNISPAL.NSF/9a798adbf322aff38525617b006d88d7/761c1063530766a7052566a2005b74d1?OpenDocument

174- Voir James Adams, *The Unnatural Alliance*, Quartet, Londres, 1984. Sur le développement de l'armement nucléaire israélien et la collaboration avec le régime d'apartheid à cet effet, voir Seymour Hersh, *The Samson Option: Israel, America and the Bomb*, Random House, New York, 1991. Sur les rapports entre Israël et l'Afrique du Sud comme sur le parallèle entre l'apartheid pratiqué dans les deux pays, voir les deux longs articles de Chris McGreal dans *The Guardian*, « Worlds Apart » et « Brothers in arms – Israel's secret pact with Pretoria », 6 et 7 février 2006 – disponibles sur Internet :

http://www.guardian.co.uk/world/2006/feb/06/southafrica.israel

http://www.guardian.co.uk/world/2006/feb/07/southafrica.israel

175- Segev, *The Seventh Million*, p. 375n.

176- *Ibid.*, p. 399.

177- *Ibid.* C'est de 1980 que date l'une des premières dénonciations de l'exploitation faite de la Shoah par Israël formulée de l'intérieur même du pays, l'article de l'écrivain israélien Boaz Evron, dont une traduction anglaise fut publiée l'année suivante par le *Journal of Palestine Studies* : « The Holocaust: Learning the Wrong Lessons », vol. 10, n° 3, printemps 1981, p. 16-26.

178- Segev, *The Seventh Million*, p. 399.

179- *Yedioth Ahronoth*, 21 juin 1982, cité par Segev, *The Seventh Million*, p. 401.

١٨٠- بحسب Yoav Gelber, « The History of Zionist Historiography », in Morris, *Making Israel*, p. 47-80 (p. 71), الذي يذكّر في هذا الصدد بأن صحف مهاجرين إلى

فلسطين قادمين من ألمانيا، يصفهم بأنهم ممن خاب أملهم، قد استخدمت في عام ١٩٤٢ تعبيرات مثل البيشوفنازيزم [نازية البيشوف] ونازيونيزموس [النازيونية – التي تشكل جمعًا بين النازية والصهيونية].

181- Shlomo Shmelzman, lettre publiée dans *Haaretz* du 11 août 1982, citée dans Noam Chomsky, *Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*, South End Press, Cambridge (MA), 1999 (paru à l'origine en 1983), p. 257.

182- Shipler, *Arabs and Jews*, p. 349.

183- Cité dans Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, W. W. Norton & Co., New York, 2000, p. 411.

184- Cité par Michael Marrus dans « Is There a New Antisemitism? », in Michael Curtis, éd., *Antisemitism in the Contemporary World*, Westview, Boulder, 1986, p. 172-181 (p. 177).

185- Segev, *The Seventh Million*, p. 399.

186- Alan Hart, *Arafat: Terrorist or Peacemaker?*, 3ème éd. mise à jour, Sidgwick & Jackson, Londres, 1987, p. 439. Pour une critique précise et pondérée d'autres déclarations de Yasser Arafat, voir Vidal-Naquet, « Arafat et les Juifs », in *Les Juifs, la mémoire et le présent*, p. 503-505.

187- Shipler, *Arabs and Jews*, p. 336.

188- Shlaim, *The Iron Wall*, p. 454.

189- Michel Warschawski, *Sur la frontière*, Stock, Paris, 2002, p. 250.

190- *Ibid.*, p. 256-257. Voir également Harkabi, « Nationalist Religious Judaism », ch. 4 de *Israel's Fateful Decisions*, p. 141-199.

191- Flapan, *The Birth of Israel*, p. 239.

192- Foundation for Middle East Peace, « Sources of Population for West Bank and Gaza Strip settlements, 1993 to 2004 » – sur Internet :

http://www.fmep.org/settlement_info/settlement-info-and-tables/stats-data/sources-of-population-for-west-bank-and-gaza-strip-settlements-1993-to-2004

193- Efrat Weiss, « Settlers' birth rate three times higher than other Israelis », YNet, 21 février 2007 – sur Internet :

http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3367908,00.html

194- Avihai Nudel, « Prof. Moshe Zimmerman: The children of the settlers in Hebron are exactly like the Hitler Youth », *Yerushalayim*, 28 avril 1995, publié

dans le dossier sur « l'affaire Zimmerman » préparé par Israel Shahak – sur Internet :

http://www.kokhavivpublications.com/2002/forum/israel_fund_demo/shahak_zimmerman.html

195- Arnon Groiss, *Jews, Israel and Peace in the Palestinian Authority Textbooks: The New Textbooks for Grades 5 and 10*, Center for Monitoring the Impact of Peace, New York et Jérusalem, 2005, p. 4 – disponible sur Internet :

http://www.impact-se.org/docs/reports/PA/PA2005.pdf

196- Amal Saad-Ghorayeb, *Hizbu'llah: Politics and Religion*, Pluto, Londres, 2002, p. 169.

197- *Ibid.*, p. 173.

198- *Ibid.*, p. 181-182.

199- Ze'ev Schiff et Ehud Ya'ari, *Intifada: The Palestinian Uprising—Israel's Third Front*, Touchstone, New York, 1991, p. 224-225 ; sur le changement tardif de l'attitude israélienne, à l'été 1988, voir p. 237-239.

٢٠٠- الميثاق متاح بالتأكيد على الإنترنت. والأصل العربي متاح على :
http://www.islamonline.net/Arabic/doc/2004/03/article11.SHTML
Une traduction française de Jean-François Legrain est disponible sur :
http://www.gremmo.mom.fr/legrain/voix15.htm

201- Hroub, *Hamas*, p. 51.

٢٠٢- الحروب، حماس، ص ٥٥.

٢٠٣- خالد أبو العَمرين، حماس. حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٣٢٣ (كان الكتاب قد أُنجز في عام ١٩٩٧، كما يُستفاد من مقدمة المؤلف).

٢٠٤- محمد برهومة، «فهم الحركة للآخر الصهيوني والغربي»، في جواد الحمد وإياد البرغوثي، محرّران، دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، ١٩٨٧ – ١٩٩٦، دار البشير، عمّان، ١٩٩٧، ص ص ١٣٧ – ١٥٤ (ص ص ١٤٣ – ١٤٤).

205- Helga Baumgarten, *Hamas. Der politische Islam in Palästina*, Diederichs, Munich, 2006, p. 65-66.

206- Cité par Orly Halpern, « Hamas Working on New Charter », *Jerusalem Post*, 16 février 2006.

207- Azzam Tamimi, *Hamas: Unwritten Chapters*, C. Hurst & Co., Londres, 2007, p. 148-149.

208- *Ibid.*, p. 150.

209- *Ibid.*, p. 155.

210- Halpern, « Hamas Working on New Charter ».

211- Jeroen Gunning, *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*, Hurst, Londres, 2007, p. 202.

212- *Ibid.*, p. 1-3.

٢١٣- النص الأصلي العربي على موقع الإنترنت الخاص بكتلة التغيير والإصلاح، مجموعة حماس البرلمانية: http://www.islah.ps/new/index.php?scid=8

٢١٤- «نبذة عن حركة حماس»، ١٥ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٦ - على الإنترنت:
http://www.palestine-info.info/ar/default.aspx?xyz=U6Qq7k%2bcOd87MDI46m9rUxJEpMO%2bi1s7YjyNYgnCrGxy9LphpYtjbpN10jo4ZpAEj22uHhDqul1JcP2sHDtgZlJCR3C2afNaApr%2bmcrhAOq3FNcmJIzvxLcU9gqBHHcqmhfrDvamPtU%3d#4

٢١٥- محمد حسين فضل الله، رسالة إلى رئيس الوزراء الدانمركي (بالعربية)، ١٩ فبراير/ شباط ٢٠٠٨ - على الإنترنت:
http://arabic.bayynat.org.lb/nachatat/bayan_19022008.htm

216- Aluma Solnick, « Based on Koranic Verses, Interpretations, and Traditions, Muslim Clerics State: The Jews Are the Descendants of Apes, Pigs, And Other Animals », *MEMRI Special Report*, n° 11, 1er novembre 2002 – sur Internet :

http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sr&ID=SR01102

217- John Mearsheimer et Stephen Walt, « The Israel Lobby », *The London Review of Books*, vol. 28, n° 6 (23 Mars 2006), p. 3-12; *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2007.

٢١٨- حسن نصر الله، «نداء سماحة الأمين العام السيد حسن نصر الله إلى الأمة»، ٢٩ يوليو/ تموز ٢٠٠٦ - على الإنترنت:
http://www. moqawama.org/essaydetails.php?eid=7815&cid=319
حول العلاقة بين حرب صيف ٢٠٠٦ وسياسة الولايات المتحدة في الشرق الأوسط، انظر جلبير الأشقر و ميخائيل فارشفسكي، حرب الـ ٣٣ يوماً: حرب إسرائيل على حزب الله ونتائجها، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.

٢١٩- نصر الله، «السيد نصر الله في ذكرى أربعين الإمام الحسين: فشل حرب تموز هو فشل المشروع الأميركي في المنطقة»، ٩ مارس/ آذار ٢٠٠٧ - على الإنترنت:

http://www. moqawama.org/essaydetails.php?eid=2146&cid=138

220- Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, p. 298-299.

221- Cité dans Novick, *The Holocaust in American Life*, p. 249.

222- Anne Kornblut et Charles Sennott, « Bush Seeks Nato Solidarity », *Boston Globe*, 21 novembre 2002.

223- Philippe Boggio, « Infantilisation de la politique, déréalisation de la violence », entretien avec Claude Lanzmann, *Marianne*, 31 mai 1999 – disponible sur Internet :

http://m.marianne2.fr/index.php?action=article&numero=152975#1

224- Zertal, *Israel's Holocaust*, p. 4.

225- Avraham Burg, *The Holocaust is Over: We Must Rise From its Ashes* (New Yourk: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 208-209.

226- Vidal-Naquet, « Thèses sur le révisionnisme », in *Les assassins de la mémoire. « Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, éd. revue et augmentée, La Découverte, Paris, 2005, « 5. Des nations et d'Israël » – texte disponible sur Internet :

http://www.anti-rev.org/textes/VidalNaquet87b/

227- Pierre Vidal-Naquet est décédé en 2006.

٢٢٨- هناك عمل جد كامل عن منكري المحرقة وأطروحاتهم، عمل يجتهد في دحض هذه الأطروحات دحضًا رصينًا وبالتفصيل، وهو، علاوة على ذلك، لا ينتهز الفرصة لكي يوجد أعذارًا لإسرائيل وينال من سمعة العرب - وهذا شيء يميل إلى أن يصبح نادرًا في الأدبيات المضادة لإنكار المحرقة ومن ثم يستحق إبرازه - وهذا العمل هو عمل

Michael Shermer et Alex Grobman, *Denying History: Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?*, University of California Press, Berkeley, 2000.

. على أن العمل لا يتناول روجيه جارودي، الذي، والحق يقال، لم يُضف شيئًا جديدًا إلى الحجج المنكرة للمحرقة.

229- On trouvera un panorama assez complet de l'affaire Garaudy dans l'ouvrage de Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 340-350.

٢٣٠- صالح زهر الدين، **الخلفية التاريخية لمحاكمة روجيه جارودي**، المركز العربي للأبحاث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٨.

٢٣١- **المصدر السابق**، ص ص ١٩٥ - ٢٥٦.

٢٣٢- عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٧. انتُخب عبد الوهاب المسيري في عام ٢٠٠٧ منسقًا لحركة **كفاية** المصرية المعارضة التي كانت قد ولدت قبل ذلك بثلاثة أعوام من حركة تضامنٍ مع الانتفاضة الفلسطينية الثانية وضد الغزو الأميركي للعراق. وقد توفي في يوليو/ تموز ٢٠٠٨.

٢٣٣- المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (٨ مجلدات)، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩ - وكانت الموسوعة قد نُشرت منذ ذلك الحين على الإنترنت:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/
ويتضمن العمل أخطاء صارخة كتعريف مصطلح الشوعاه على أنه ترجمة عبرية للهولوكوست الإغريقية وتعريف مصطلح المحرقة العربي على أنه ترجمة للشوعاه:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG2/GZ4/BA4/MD03.HTM

٢٣٤- المسيري، **الصهيونية**، ص ٩٨ و**موسوعة اليهود**:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG2/GZ4/BA5/MD04/M0203.HTM
Sur les auteurs négationnistes cités, voir Shermer et Grobman, *Denying History*.

٢٣٥- المسيري، **موسوعة اليهود**:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG2/GZ4/BA2/MD16/M0163.HTM

٢٣٦- إدوارد سعيد، «كسر الجمود: طريق ثالث»، **الحياة**، ٣٠ يونيو/ حزيران ١٩٩٨. (التنقيح تنقيحنا. - م.)

237- Litvak et Webman, *From Empathy to Denial*, p. 333.

٢٣٨- صاغية، **دفاعًا عن السلام**، دار النهار، بيروت، ١٩٩٧، ص ص ٦٣ - ٦٤. وقد كُرِّست لهذا الكراس ومؤلفه أطروحة جامعية في الدراسات العربية بقلم
Matthijs Kronemeijer, *An Arab Voice of Compromise: Hazem Saghieh's In Defence of Peace (1997)*, Université d'Utrecht, 2005. Elle est disponible sur l'Internet :
http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2006-0324-082630/An%20Arab%20Voice%20of%20Compromise.doc

239- Sur la difficulté de cette entreprise, voir Aviv Lavie, « Partners in Pain: Arabs Study the Holocaust », *Haaretz*, February 5, 2003 – disponible sur Internet :

http://www.counterpunch.org/lavie02122003.html

240- « Arafat Touched by 'Sad Story' of Anne Frank as he Tours Site », Reuters News Service, 31 mars 1998 – sur Internet:

http://archive.deseretnews.com/archive/621570/Arafat-touched-by-sad-story-of-Anne-Frank-as-he-tours-site.html

241- Elise Friedmann, « Israel Dismisses Arafat's Visit to the Anne Frank House », Jewish Telegraphic Agency, 3 avril 1998 – sur Internet :

http://www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story_id/8403/edition_id/159/format/html/displaystory.html

٢٤٢- «نداء الشعب الفلسطيني في الذكرى الخمسين للنكبة» (مقتطفات)، مجلة الدراسات الفلسطينية، المجلد ٩، العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨، ص ص ٢١٩ – ٢٢١ – متاح على الإنترنت: www.palestine-studies.org/files/word/mdf/8232.doc

٢٤٣- جمال منصور، الرسالة، ١٣ أبريل/ نيسان ٢٠٠٠، ورد في
« Palestinians Debate including the Holocaust in the Curriculum », *Special Dispatch*, n° 187, 22 février 2001, MEMRI – sur Internet :
http://www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP18701

244- Voir Mouna Naim, « L'appel de quatorze intellectuels arabes contre une conférence négationniste », *Le Monde*, 16 mars 2001.

245- On trouvera le texte du message d'Edward Saïd, ainsi que plusieurs autres textes se rapportant à l'affaire de la conférence négationniste de 2001 dans un dossier publié sur le site de l'organisateur américain :

http://www.ihr.org/conference/beirutconf/

246- Mark Weber, « An Anti-Holocaust Intifada Grows among the Arabs » – sur Internet :

http://www.ihr.org/jhr/v20/v20n3p-3_Weber.html

247- http://www.freearabvoice.org/

248- Voir « Iranian Leaders: Statements and Positions », MEMRI, 5 janvier 2006 – sur Internet :

http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sr&ID=SR3906#_ednref15

Mahmoud Ahmadinejad a récidivé dans un discours prononcé le 6 octobre 2007 ; extraits enregistrés et traduits par MEMRI – sur Internet :

http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP174807

249- Nasrallah, extraits de discours enregistrés et traduits par MEMRI – sur Internet :

http://memri.org/bin/articles.cgi?Page=archives&Area=sd&ID=SP108806

250- Mahmoud Ahmadinejad, MEMRI TV, clip n° 956, 8 décembre 2005. Transcription sur l'Internet :

http://www.memritv.org/clip_transcript/en/956.htm

251- Segev, *The Seventh Million*, p. 120n.

بديهيٌ أن الأمر لم يكن يتعلق في تفكير بن جوريون ببديلٍ للدولة التي سعت الحركة الصهيونية إلى إيجادها في فلسطين، وإنما كان يتعلق بكيانٍ مُكمِّلٍ لها.

٢٥٢- فيما يتعلق بالجدوى والفائدة السياسية لتصريحات أحمدي نجاد، طَرَحْتُ وجهة نظري في نعوم تشومسكي وجلبير الأشقر، **السلطان الخطير: السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط**، تحرير وتقديم ستيفن شالوم، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧، ص ص ٢١٠-٢١١.

٢٥٣- غسان شربل، «الأمين العام لحزب الله يتحدث إلى الحياة»، **الحياة**، ١٩ يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٦.

٢٥٤- الحروب، «إيران، وحماس، والإخوان المسلمون ... وإنكار المحرقة»، **الحياة**، ١٢ يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٦. وقد نشر الحروب عدة مقالات ضد إنكار المحرقة، كمقاله الذي نشر مؤخرًا «قراءتان في «الهولوكوست»: التوظيف الإسرائيلي والإنكارات العربية»، **الحياة**، ١٠ فبراير/ شباط ٢٠٠٨.

٢٥٥- بيار أبي صعب، «كفانا سُخفًا !»، **الأخبار**، ٩ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٦.

٢٥٦- عزمي بشارة، «وجوه إنكار المحرقة النازية»، **الحياة**، ١٤ ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٦،

version anglaise légèrement différente de l'arabe ici traduit, « Ways of Denial », *Al-Ahram Weekly*, n° 825, 21 décembre 2006 – disponible sur Internet : http://weekly.ahram.org.eg/2006/825/op2.htm

257- « Israeli Minister Warns of Palestinian 'Holocaust' », *The Guardian*, 29 février 2008 – disponible sur Internet :

http://www.guardian.co.uk/world/2008/feb/29/israelandthepalestinians1

258- « Israel Warns Gaza of "Shoah" », *Reuters*, 29 février 2008 – disponible sur Internet :

http://www.reuters.com/article/worldNews/idUSL2868601720080229?pageNumber=2&virtualBrandChannel=0

٢٥٩- خلال العدوان الذي شنته إسرائيل ضد غزة في ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٨، جرى، على نطاق واسع، تداول مداخلة جد رصينة في هذا الجدل، وهي مداخلة فوق أي شبهة إنكار لوقوع المحرقة، وذلك على الرغم من أنها كانت قد كتبت قبل هذا العدوان بعام ونصف عام. وهذه المداخلة هي مقال:

Richard Falk, « Slouching toward a Palestinian Holocaust », *TFF*, 29 juin 2007 – sur Internet :
http://www.transnational.org/Area_MiddleEast/2007/Falk_PalestineGenocide.html

260- Yael Branovsky, « Shoah survivors hoard food in face of financial crisis », Ynet, 27 janvier 2009 – sur Internet :

http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3662375,00.html

261- Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflection on the Exploitation of Jewish Suffering*, Verso, Londres, 2000, p. 5.

262- Voir Masalha, *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem*, Pluto, Londres, 2003.

٢٦٣- أنظر الموقع الإليكتروني للمعهد الذي يُحَدِّدُ الشوعاه بالمقابل العربي للمصطلح، الكارثة:

http://www.alkaritha.org/
Sur le musée de Nazareth, voir Charles Radin, « Muslim Opens Holocaust Museum in Israel », *Boston Globe*, 6 May 2005, et Donald Macintyre, « The Holocaust Through Arab Eyes », *The Independent*, 17 mai 2005.

264- Didier Pollefeyt, « Between a Dangerous Memory and a Memory in Danger: The Israeli-Palestinian Struggle from a Christian Post-Holocaust Perspective », in Leonard Grob et John Roth, éd., *Anguished Hope: Holocaust Scholars Confront the Palestinian-Israeli Conflict*, Eerdmans, Grand Rapids, 2008, p. 135-153 (p. 146).

265- Fadi Eyadat et Associated Press, « Poll: Over 25% of Israeli Arabs Say Holocaust Never Happened », *Haaretz*, 18 mars 2007.

266- Edna Shohama, Neomi Shiloaha et Raya Kalisman, "Arab Teachers and Holocaust Education: Arab Teachers Study Holocaust Education in Israel," *Teaching and Teacher Education*, n° 19, 2003, p. 609–625.

267- Eyadat, « Poll: 40% of Israeli Arabs Believe Holocaust Never Happened », *Haaretz*, 17 mai 2009.

٢٦٨- جوزيف سماحة، «إستغلال المحرقة»، الحياة، ٢٨ مارس/ آذار ٢٠٠١.

خلاصة: الوصم والوصمات

يعلن رونيه ديكارت في مستهل عمله **مقال في المنهج** أن «الحس السليم [العقل] هو الشيء الأعدل قسمة [بين الناس] من الأشياء كافة» لكي يضيف على الفور «لأن كل امرئ يعتقد أنه يتمتع به وافر التمتع، بحيث إنه حتى أولئك الذين يصعب عليهم أكثر مما يصعب على سواهم أن يقنعوا بأي شيء آخر، لا يرغبون عادةً في قدر من هذه المَلَكة أكبر من القدر الذي يتمتعون به أصلاً». والمفارقة الواضحة لهذا القول تتمثل وظيفتها في ردِّ الزعم الأول المخالف للحدس، إن لم يكن المفارق، إلى الفكرة الأرسطية التي تذهب إلى أن الإنسان حيوان له عقل، هذا العقل الذي، فيما يوضح ديكارت، «قسمته عادلة، بحكم الطبيعة، بين جميع البشر». ومن ثم، فيما يضيف، فإن «تنوع آرائنا ... ليس ناشئًا عن كون البعض يتمتعون بحظ من العقل أوفر من الحظ الذي يتمتع به غيرهم، وإنما هو ناشئ فقط عن كوننا نُوَجِّهُ أفكارنا في سبل مختلفة، ولا نُثَبِّتُ نظرنا على أشياء واحدة. لأن التمتع بعقل ثاقب ليس كافيًا ؛ فالمطلب الأول هو إعماله الإعمال الصحيح».

على أن العقل الذي نتقاسمه كلنا هو ما يسمح لنا بأن نتجاوز، مع الوقت، الخصوصيات الإثنية الأنانية المسئولة عن كون العدالة تختلف على جانب من الحدود عن العدالة على الجانب الآخر من هذه الحدود، كما أشار إلى ذلك كلٌّ من مونتاني، قبل ديكارت بجيلين، وبسكال، بعده بجيل. والحال أن هذا الإيمان بالعقل الإنساني هو الذي يبرر الأمل في أن ما يُعتبر حقيقةً على أحد جانبي الخط الأخضر(×)، أو، بالأحرى، جدار الفصل، لن يُعتبر إلى الأبد خطأً على الجانب الآخر منه، والعكس بالعكس. وقد تحقق بالفعل تقدم ملحوظ صوب التفاهم المتبادل بين العرب واليهود الإسرائيليين، قياسًا إلى أنه كان من المستحيل تقريبًا عليهم أن يتواصلوا على الإطلاق في العقود التالية للنكبة. ومن المؤسف أنه مازال يتعين إحراز قدر كبير من التقدم الإضافي، لأن الجسور التي أقامها إنسانيو الجماعتين البشريتين قد تعرضت بلا توقف للإضعافِ أو الهدم جَرَّاء الهوة التي لم تتوقف عن

(×) «الخط الأخضر» هو الحدود المعترف بها دوليًا والتي كانت تفصل دولة إسرائيل عن جيرانها العرب قبل حرب ١٩٦٧.

الاتساع بينهما على مدار الأعوام القليلة الأخيرة: الصهيونية الجديدة ورهاب الأجانب من جهة والنزعة القومية المتطرفة والسلفية الإسلامية من الجهة الأخرى.

عن معاداة السامية، معاداة الصهيونية، حب السامية، رهاب الإسلام والتوظيف السياسي للمحرقة

الشرط الأساسي لكل تواصل حقيقي هو القدرة على فهم الآخر، مُحَاورنا: أن نضع أنفسنا، بعبارة أخرى، في مكانه – وهذا يفترض أيضًا أن نكون قادرين على الانضباط الفكري الذي يتمثل في الخروج مؤقتًا من مكاننا لكي نفكر. ولا شيء أكثر عداءً لشرط الحوار هذا الذي لا غنى عنه من اعتبار الآخر جوهرًا ثابتًا استنادًا إلى زعم استحالة تغير كينونته وتفكيره. ولا إمكانية لأي حوار إذا لم نعترف بأن الوجود والتجربة، في بعدهما المزدوج، الفردي والجماعي، هما اللذان يشكلان الوعي، بما في ذلك أسلوب رؤيتنا للآخرين، لا الموروث الثابت من نوع أو آخر. والحال أن جوهرة الآخر دائمًا ما تكون أيضًا جوهرة للذات. وهي، كقاعدة، كاريكاتير للآخر ورسم صورة مثالية للذات، ونادرًا فقط ما يكون العكس صحيحًا.

وعندما يقوم بعض العرب، وهم للأسف عديدون، بجوهرة اليهود عبر ادعاء أنهم فاسدون بشكل أساسي، زاعمين عثورهم على تأييد لهذه النظرة في واقع أنها كانت أكثر انتشارًا بمائة مرة في الغرب المسيحي، فإنهم ينسون كيف نظر الغرب في وقت من الأوقات إلى العرب والمسلمين وكيف لا يزال أناس كثيرون في الغرب ينظرون إليهم. وعندما يخضع بعض العرب، وهم للأسف عديدون، للبارانويا الجماعية إلى درجة اعتقاد أن المحرقة أسطورة اقترفتها مؤامرة يهودية دولية واسعة من أجل شرعنة الصهيونية القائلة بإنشاء دولة لليهود، فإنهم لا يتوقفون لكي ينظروا في الواقع الذي لا سبيل إلى إنكاره والذي يتمثل في أن أولئك الذين بذلوا أقصى الجهود في إسماع صوت القضية العربية في الغرب وفي التصدي لدعاية الصهيونية القائلة بتكوين دولة لليهود هم مفكرون يستندون، تحديدًا، إلى الدروس الإنسانية العامة للمحرقة، كما أنهم، بعض العرب هؤلاء، لا يتوقفون

لكي ينظروا في واقع أن كثيرين من هؤلاء المفكرين يهود، إن لم يكن معظمهم يهود، يهودٌ يهودٌ إلى جانب يهود لا يهود[1]، بل، أحيانًا، «صهيونيون»[2].

والحال أن فكرة أن جميع اليهود صهيونيون إنما تجد مقابلها المساوي لها في الفكرة التي تذهب إلى أن جميع العرب معادون للسامية. وهناك، بالطبع، عرب معادون للسامية، كما بيَّنَّا ذلك دون لبس في هذا الكتاب ؛ ومن المؤكد أن المعادين للسامية بين العرب اليوم أكثر من المعادين للسامية بين الجماعات السكانية الأخرى على كوكبنا، وذلك لأسباب واضحة شرحناها أيضًا في الصفحات السابقة. ولكن هل نحن بإزاء «معاداة جديدة للسامية» انتقلت إليها شعلة المعاداة الأوروبية المسيحية للسامية بوجه عام والمعاداة الألمانية – النازية للسامية بوجه خاص، كما رأت وفرة من الكُتّاب منذ أن صاغ يهوشافاط هاركابي هذه الأطروحة في شكل منهجي وعمَّمها برنارد لويس، في كتابين أفضنا في شرحهما في الصفحات السابقة؟ إن مؤلفين كثيرين، وقد ذهبوا بالمقارنة إلى أقصى حدٍّ يجد تجسيده في مفاهيم نظرية اعتباطية، قد وصل بهم الأمر إلى حدِّ ادعاء أن هناك *Sonderweg* [دربًا استثنائيًّا] عربيًّا تاريخيًّا، هو خَلَفٌ للأصل الألماني، يجعل كل العرب، إن لم يكن كل المسلمين، مستعدين لأن يكونوا «جلادين عن طيب خاطر».

والحال أن الفكرة الأخيرة المشار إليها، الأقل انطباقاً بكثير على العرب مما على الألمان، قد حظيت، في الأعوام الأخيرة، بقدر من الرواج. وهي قد حققت ذلك على الرغم من واقع أن هاركابي ولويس، كما أُتيحت لنا الفرصة لكي نبين ذلك، يشدِّدان على أن «المعاداة الجديدة للسامية» ليست مواصلة أصيلة لتراثٍ معادٍ لليهود مميِّز للإسلام – تراث أرَقّ بكثير من التراث المميِّز للمسيحية – بل هي، بالأحرى، شكل من أشكال معاداة السامية المستوردة من أوروبا، حرَّكَهُ وحَفَزَهُ النزاعُ الفلسطيني. وبشكل لا مفر منه، كانت اليد العليا لمنطق السجال. وهكذا ولد «المفهوم البكائي الجديد للتاريخ اليهودي – العربي»، والذي قام بتحليل ظهوره – خاصةً بعد ١٩٦٧ – مارك كوهين بوصفه أسطورة تهدف إلى مواجهة «يوطوپيا تعايش الديانات» (والتي ربما جازت تسميتها بـ«الأسطورة الأندلسية»[3]) التي استخدمتها الدعاية العربية في الحرب الإيديولوجية ضد إسرائيل.

على أنه، وبما يجاوز الدحض الضروري للمفهوم الذي يذهب إلـى وجـود موروث ثابت معادٍ لليهود أسفر عن المعاداة الجديدة للسامية عند العـرب، فـإن المسألة الأهم هي مسألة الوزن الحقيقي لمعاداة السامية في العالم العربـي اليـوم. وهذه المسألة تستتبع مسألة أخرى، هي مسألة تعريف معاداة السامية: ما حجم مـا يمكن أن يُعزى إلى معاداة السامية بالمعنى الدقيق للمصطلح ؟ هل كراهية اليهـود المستندة إلى الخيال والمميزة للعنصريين الأوروبيين، سواء أكـانوا مـن أقصـى اليمين أم من اليسار شكلاً (فمعاداة السامية، حسب القول المنسوب إلـى أوجسـت بيبل، هي «اشتراكية الحمقى») – ناهيك عن رهاب اليهود المميز للنازية الألمانيـة الإبادية التوسعية – هل هذه الكراهية مساوية لكراهية اليهود التي يشعر بها العرب الغاضبون من احتلال و/ أو تدمير الأراضي العربية ومن طرد/ سلب أو إخضـاع الجماعات السكانية التي تحيا على هذه الأراضي، ومن جرائم الحرب التي ترتكبها القوات المسلّحة لدولة تعلن أنها «دولة اليهود» (*Judenstaat*) ؟

وهل هوس المنكرين الغربيين لوقوع المحرقة، الذين يقضون وقتهم في جمع «براهين» متنطعة يزعمون أنها تثبت أن المحرقة لم تقع قط أو أنها كانـت أقـل جسامة مما هو مفترض عمومًا، أو أن غرف الغاز لم تكن تُستخدم إلاّ في التخلص من القمل، وما إلى ذلك من سخافات أخرى، ما من دافع آخر لهـا كلهـا سـوى الكراهية المَرَضية لليهود – إلاّ حينما نكون بـإزاء اجتمـاعٍ مَرَضـي «للمتعـة الأرستقراطية في التنفير» والسادومازوخية– هل هذا الهوس له ما يساويه فـي ردّ فعل العربي الجاهل أو نصف المثقف الذي، إذ يرصد استغلال إسـرائيل لـذكرى المحرقة، يتوصل إلى استنتاج أنها أداة دعائية، مُبالغ فيها إن لم تكن مختلقة، ومـن ثم يُؤَمّنُ على «براهين» المنكرين الغربيين للمحرقة ؟ وماذا يمكننا أن نقول عـن أولئك الذين، من بين العرب، ينكرون المحرقة جَرّاء الغضب أو كعمل من أعمـال التظاهر بالشجاعة، كما لو أنهم ينفسون عن التوترات التي خلقتها «دولـة يهـود» تقوم، في تفوقها الكاسح، بسحقهم من فوق – مدركين تمامًا أن إنكار المحرقة مؤلم تحديدًا لأن المحرقة وقعت دون شك ؟

وهل جميع أشكال إنكار المحرقة نوعها واحد ؟ ألاَ يجب تمييـز مثـل هـذا الإنكار، عندما يصدر عن المضطهِدين، عن الإنكار على لسان المضطهَدين، مثلما

نميز عنصرية البيض عن عنصرية السود المضطهَدين ؟ ولماذا يستأثر البعض بالحق في توزيع تهم معاداة السامية يمينًا ويسارًا، بينما ينتقدون الآخرين لاتهامهم إسرائيل أو الصهيونية بأنها عنصرية ؟ وهل تُهم معاداة السامية أقل جسامة من تُهم العنصرية، أو حتى النازية، بحيث يمكن إطلاقها باستخفاف ودون تفكير ؟ وهل تعريفُ معاداة الصهونية أيًا كان نوعها بأنها معاداة للسامية إهانة أقل جسامة من تعريف الصهيونية أيًا كان نوعها بأنها عنصرية ؟

حتى برنارد لويس يحذر بشكل صريح، في كتابه الصادر في عام ١٩٨٦ عن معاداة السامية، من التعميمات السفيهة. فلويس الذي عنون الفصل الأخير من كتابه بـ«المعاداة الجديدة للسامية»، يعتمد الفكرة، التي كان هاركابي قد طرحها بالفعل، والتي تذهب إلى أن النزاع الإسرائيلي – العربي قد حفز انبثاق طبعة عربية من المعاداة الأوروبية للسامية لها تأثير حاسم على المعارضة العربية لإسرائيل. غير أن لويس، إذ يكتب في عام ١٩٨٦، بعد توقيع معاهدة السلام المصرية – الإسرائيلية، إنما يجتهد في أن لا يعزو هذه «المعاداة الجديدة للسامية» إلى جميع العرب أو الحكومات العربية، بل يعزوها فقط إلى أولئك المتمسكين بمعارضتهم لإسرائيل. وبعد ذلك، في متن نصه، يُكثر من التمييزات والتحفظات الدقيقة، حرصًا منه على أن يبدو موضوعيًا ومعتدلاً كما لأن ثقافته ودرايته تجعلان من المستحيل عليه الانغماس في تجاوزات الدعاية المعادية للعرب، وكذلك، لكي لا يناُقض تأكيدات سابقة له، أدلى بها قبل تجذر موقفه المؤيد لإسرائيل. وفي المقدمة، يقول لويس بوضوح أن «من غير المنطقي ومن عدم الإنصاف اعتبار أن المعارضة للصهيونية أو نقد السياسات والتصرفات الإسرائيلية، بحد ذاتهما وفي غياب أدلة أخرى، تعبير عن تحيز معادٍ للسامية. فالنزاع العربي – الإسرائيلي نزاع سياسي – صدام بين دول وشعوب بشأن مسائل واقعية، وليس مسألة تحيز واضطهاد»(٤).

ويضيف لويس هذا التحذير المزدوج، المنطقي تمامًا:

سوف يكون من الظلم البيِّن، بل ومن اللامنطقي، ادعاء أن دوافع جميع نقاد الصهيونية أو إسرائيل دوافع معادية للسامية ؛ وسوف يكون من الخطأ بالمثل إنكار أن معاداة الصهيونية يمكن أحيانًا أن توفر ستارًا محترمًا لتحيزٍ ليس من الطبيعي، في الوقت الحاضر وفي العالم

الحر، السماح بظهوره سافرًا من جانب أي إنسان له مطامحه السياسية أو تطلعاته الثقافية[٥].

والحال أن الفصل الأخير من الكتاب إنما يتمسك بهذه التمييزات الضرورية ويعيد التأكيد عليها، فهو يؤكد أن «معاداة الصهيونية أو معاداة إسرائيل لا تستلهم بالضرورة معاداة السامية»[٦] وأن من الضروري فحص كُلِّ حالة فردية من حالات المعارضة للصهيونية أو لإسرائيل قبل إصدار حكم على طابعها. كما يقدم لويس التمييز الضروري بين المقارنة، على لسان العرب، بين أفعال إسرائيل وأفعال النازية – وهي مقارنة يصل به الأمر إلى حد العثور على مبررات للاحتفاء بها (انظر الفرق بين الإعجاب بهتلر، من جهة، ومقارنة مناحم بيجن بهتلر، المعتبر تجسيدًا للشر، من الجهة الأخرى) – والمقارنة نفسها على لسان الأوروبيين الذين كانت لهم تجربة مباشرة مع النازية[٧]. وهو يمضي إلى حد القول، خلافًا للدعاية الإسرائيلية:

حتى النية العربية التي كثيرًا ما جرى التأكيد عليها، نية القضاء على دولة إسرائيل و«تصفية المجتمع الصهيوني» ليست، بحد ذاتها، تعبيرًا، بالضرورة، عن معاداة السامية. ففي نظر معظم العرب، كان إنشاء دولة إسرائيل عملاً من أعمال الظلم، ووجودها المستمر عدوان مقيم. وبالنسبة لمن يرون هذا الرأي، فإن تصحيح هذا الظلم وإزالة هذا العدوان هدفان سياسيان مشروعان[٨].

وإلى جانب لويس، يُعبر كُتَّاب آخرون فوق أي شبهة معاداةٍ للسامية عن الفكرة نفسها، وإن كان بقصد دحض الأطروحة التي تذهب إلى وجود «معاداة جديدة للسامية». وهكذا، فبين الكتب النادرة عن معاداة السامية في العالم والتي نجد فيها وجهات نظر متباينة عن الموضوع (خلافًا للسيل الذي لا نهاية له من الكتب التي تُردد، في تناغم، تيمات الدعاية الإسرائيلية المألوفة) نجد كتابًا لعدة كُتَّاب حرره مايكل كورتيس ونُشر في العام نفسه الذي نُشر فيه كتاب لويس ؛ وهو يتضمن بحثًا لمايكل مارُس يستنتج فيه المؤرخ الكندي الشهير لمعاداة السامية، داحضًا لويس بشكل غير مباشر:

معاداة السامية الموجودة الآن في المجتمعات الغربية ليست جديدة، وهي تُواصل الاغتذاء من الجذور التقليدية. وهي آخذة في الأفول إلى حد بعيد، بقدر ما يمكننا قول ذلك. والشعور المعادي لإسرائيل والذي ظهر في الأعوام الأخيرة ليس فيه ما يوحي بالجِدة، وهو، بالفعل، مرتبط ببعض العوامل التي لا دخل لها بالمرة بالنزاع في الشرق الأوسط فهو مشروط ببنية وسائط الإعلام الإليكترونية والمطبوعة، كما باللغة الخاصة لبعض القادة اليهود. وهو في بعض الأحيان غير منصف، ومُبالِغ وتشهيريّ. لكنه لا هو معاد للسامية بوجه عام ولا هو مما يمكن لهذا المصطلح أن يساعد على فهمه(٩).

وإذ ينتقل مارُس إلى مسألة استخدام المقارنات مع النازية والمحرقة، فإنه يرى أن «إحصاء حالات إساءة استخدام الإحالات إلى النازية بهدف البرهنة على وجود معاداة جديدة للسامية، وهو ما فعله كثيرون جدًّا، عملٌ غير مُقنع»، ويضيف مارُس شيئًا لابد أنه بديهي: «كل عصرٍ يعمل في ظلٍّ ماضيه التاريخي، ومن المحتم أن نقاط الإحالة الكبرى التي ميزت زماننا – خاصة هتلر والإبادة النازية لليهود– سوف تُستخدم ويُساء استخدامها لوصف ما يفكر فيه الناس ويشعرون به حيال الانقلابات السياسية عظيمة الأهمية»(١٠). ويمضي مارُس إلى تذكير الأنانيين الإثنيين بأن هذه المقارنة غالبًا ما جرى اللجوء إليها في إسرائيل نفسها، ليس فقط ضد أعدائها العرب، وإنما أيضًا ضد خصوم سياسيين إسرائيليين يهود. وهو يقدم عدة أمثلة لمثل هذه التجاوزات.

والحال أن حججًا مماثلة ضد الأطروحة القائلة بوجود «معاداة جديدة للسامية» قد صاغها وبلورها عدد من الكُتّاب اليهود. ومن بين الحجج الأحدث، تستحق الإبراز حجج بريان كلاج:

> إن الزعم الذي أنتقده ليس هو أن هناك تفشيًا جديدًا لمعاداة السامية «القديمة» بل هو أن هناك تفشيًا لمعاداة للسامية جديدة النوع .... ومن ثم فالسؤال هو: ما الذي يُشكِّل «الجديد» في هذه «المعاداة الجديدة للسامية»؟

الإجابة، في كلمتين، هي أنه معاداة الصهيونية .... وبما أن معاداة الصهيونية هي نقيض الصهيونية، وبما أن الصهيونية هي شكل من أشكال معارضة معاداة السامية، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أن المعادي للصهيونية لابد أن يكون معاديًا للسامية. على أن هذا الاستنتاج باطل. فالقول بأن العداء لإسرائيل والعداء لليهود شيء واحد ولا فرق بينهما إنما يعني خلط الدولة اليهودية بالشعب اليهودي. والواقع أن إسرائيل شيء واليهود شيء آخر. وبناءً عليه، فإن معاداة الصهيونية شيء ومعاداة السامية شيء آخر. إنهما منفصلتان والقول بأنهما منفصلتان لا يعني أنه لا يمكن الربط بينهما أبدًا. لكنهما متغيران مستقلان يمكن الربط بينهما بأشكال مختلفة(١١).

وقد ذَكَّرَ كلاج بخصوصية الصهيونية المتمايزة عن اليهودية:

شرعت الصهيونية الرئيسية بتحديث اليهودية بتسييسها وإضفاء طابع قومي عليها وتحويل الشعب اليهودي إلى أمة يهودية، بمعنى الكلمة السائد في القرن التاسع عشر. وكانت الفكرة هي وضع إسرائيل، وهي كيان سياسي قائم في المكان والزمان، في مركز الهوية اليهودية. وكان هذا افتراقًا جذريًا عن الفكرة اليهودية «القديمة» عن اليهودي. ومفهوم «المعاداة الجديدة للسامية»، بقدر استناده إلى الإيديولوجية الصهيونية الرئيسية، هو الوجه الآخر للعملة، الوجه المقابل لهذه الفكرة الجديدة عن اليهودي، اليهودي القومي(١٢).

ولتقارنوا كل ما سبق – ملاحظات لويس ومارُس وكلاج- بالمنحنى الصاعد في مماهاة معاداة الصهيونية بمعاداة السامية في الأعوام المنصرمة منذ الغزو الإسرائيلي للبنان، في سياق الهجوم الإيديولوجي المضاد المترتب على تدهور صورة الدولة الصهيونية وانتشار الانتقادات الموجهة إليها. وطبيعي أن هذا الهجوم المضاد قد جرى شنه أولاً من إسرائيل نفسها، من جانب أكاديميين إسرائيليين، ضمن آخرين.

ولنأخذ مثلاً من بين أمثلة أخرى لا حصر لها، اخترناه من كتاب نُشر في عام ١٩٩٠ تحت إشراف روبرت ويستريتش، وهو مؤرخ بالجامعة العبرية بالقدس

ومدير مركز ڤيدال ساسون الدولي لدراسة معاداة السامية وأحد قادة من شنوا هجومًا على «المعاداة العربية والمسلمة للسامية»[١٣]. إننا نجد أن يهودا باور، وهو مؤرخ بارز بالجامعة نفسها وشريك في تأسيس المركز نفسه، وهو نفسه نصير للأطروحة التي تتحدث عن «المعاداة الجديدة للسامية»، إنما يؤكد بشكل قاطع، في مساهمته في الكتاب الذي أشرف عليه ويستريتش، أنه، فيما عدا أولئك الذين يرفضون كل أشكال النزعة القومية أيًا كان نوعها، فإن «المعادين للصهيونية معادون للسامية، سواء أدركوا ذلك أم لم يدركوه». ويضيف باور «إن معاداة الصهيونية اتجاهٌ مُهَدِّدٌ للاستقرار، اتجاه معاد للديموقراطية أساسًا. وهي تمثل خطرًا على اليهود وعلى إسرائيل. لكنها أيضًا خطر على الديموقراطية والليبرالية وكل القيم التي تجعل الحياة جديرة بأن تُعاش»[١٤]. وهكذا فإن اليهود الكثيرين الذين يُعَرِّفون أنفسهم بأنهم معادون للصهيونية هم، بحسب باور، معادون كلهم للسامية دون أن يدركوا ذلك ! إن قولاً شنيعًا كهذا لا يحتاج إلى تعليق.

على أن هذه هي على وجه التحديد المسلَّمات الكامنة وراء تعريف «المعاداة الجديدة للسامية» الذي يطرحه المدافعون دون شرط عن إسرائيل، في كُلٍّ من إسرائيل نفسها والغرب. بل إن هذا التعريف قد نال قبولاً شبه رسمي عندما جرى دمجه في «تعريف معاداة السامية الإجرائي» الذي صاغه في عام ٢٠٠٥ مركزُ الرصد الأوروبي بشأن العنصرية ورُهاب الأجانب (الذي أصبح منذ ذلك الوقت وكالة الاتحاد الأوروبي للحقوق الأساسية) بالتعاون مع كُلٍّ من المؤسسات اليهودية ومكتب المؤسسات الديموقراطية وحقوق الإنسان التابع لمنظمة الأمن والتعاون في أوروبا.

والحال أن نص «التعريف الإجرائي»، إذ ينحرف انحرافًا ملحوظًا عمَّا يشكل معاداة السامية بمعناها المحدَّد، بما في ذلك طبعتها المتمحورة على إنكار وقوع المحرقة، إنما يقدم، كمظاهر لمعاداة السامية «حيال دولة إسرائيل»، ليس فقط «عقد مقارنات بين السياسة الإسرائيلية المعاصرة وسياسة النازيين»، وإنما أيضًا «إنكار حق تقرير المصير على الشعب اليهودي، بالزعم، مثلاً، بأن وجود دولة لإسرائيل مشروع عنصري»[١٥]. وهذه الجملة الأخيرة فريدة في بابها !

فلنفكك هذه الجملة. إنها، بادئ ذي بدء، تفترض وجود «شعب يهودي» بمعنى أمة تتألف من يهود كل العالم (تُنَاظِرُ «الأمة المسيحية» أو «الأمة الإسلامية»، وهما مفهومان يبدو أن من المأمون القول بأن أيًّا منهما ليس فوق مستوى النقد). وثانيًا، فإن هذا «الشعب اليهودي» العالمي له، وفقًا لهذه الجملة، حقًّا في تقرير مصيره بنفسه وإنشاء دولة (وهو حق ليس ممنوحًا لأي جماعة دينية عالمية أخرى). وثالثًا، فإن الجملة مبنية على فرضية أن الاعتراف بحق شعب من الشعوب في تقرير مصيره بنفسه يستبعد توجيه النقد إلى شكل الدولة المحدَّد الذي يأخذ به. ورابعًا، تخلط الجملة عن عمد نقد دولة إسرائيل القائمة في الواقع بـ«دولة لإسرائيل»، بما يعني أن من المستحيل تصور «دولة للشعب اليهودي» غير الدولة التي خُلقت بقوة السلاح على يد الحركة الصهيونية في فلسطين.

وهذا كثير جدًّا على جملة واحدة. ثم إن صدور هذا كله عن مؤسسات أوروبية إنما يبين إلى أي مدى لا تزال أوروبا، التي تشعر بتأنيب الضمير – ولسبب وجيه– تمارس حب السامية الذي عرفته ألمانيا في فترة ما بعد الحرب والذي – كما أجاد تحليله فرانك شتيرن، الأستاذ السابق بمركز الدراسات الألمانية بجامعة بن جوريون في النقب– أصبح «جزءًا لا يتجزأ من الشرعية الإيديولوجية للجمهورية الاتحادية»[١٦]. والحال أن كتاب شتيرن **تبييض النجمة الصفراء** إنما يُعَدُّ جوهريًّا لفهمٍ لبعض جوانب الثقافة الألمانية المعاصرة. وهو، بالمثل، جوهري لفهمٍ لبعض جوانب الثقافة السياسية للاتحاد الأوروبي، بالنظر إلى المكانة المركزية التي تحتلها ألمانيا في الاتحاد الأوروبي – لاسيما منذ توسعه في اتجاه الشرق.

وخلافًا لما يفترضه غالبًا من تضللهم الصورةُ خياليةُ الأساس عن «قوة» اليهود أو إسرائيل فإنه لا الابتزاز العاطفي ولا الإرهاب الفكري قيد التنفيذ باسم المحرقة هو الذي يكمن في أساس «عُقدة حب السامية» هذه التي عَرَّفها اللاهوتي مارتن شتوهر، الذي يستشهد به شتيرن، بأنها «حب عاطفي، حماس لليهود أو لدولة إسرائيل، حب لا يبالي بأي شكل من أشكال الرؤية النقدية ولا بجميع المعلومات الدقيقة»[١٧]. فحب السامية الألماني الرسمي بعد الحرب هو، بالأحرى،

نتاج لما يسميه شتيرن بـ«التوظيف السياسي للمواقف الألمانية من اليهود وإسرائيل»[١٨] – الثمن المدفوع لدمج جمهورية ألمانيا الاتحادية في غرب الحرب الباردة. وما من توضيح لهذا التوظيف السياسي و، في الوقت نفسه، لكون حب السامية يأخذ عن معاداة السامية مكتفيًا بقلب المواقف المعادية للسامية على رأسها[×]، ما من توضيح لهذا الاستخدام ولهذا الواقع أفضل من التصريحات التي أدلى بها أديناور في عام ١٩٦٦ (وأوردها شتيرن)، والتي برر فيها المستشار الألماني المتقاعد دعمه المادي والسياسي لإسرائيل:

لقد ظلمنا اليهود ... ظلمًا شديدًا، وقد ارتكبنا ضدهم الكثير جدًا من الجرائم، بحيث إن هذه المظالم وهذه الجرائم كان لابد من التكفير عنها بشكل ما، كان لابد من التعويض إذا كنا نرغب في أن نسترد احترامنا ومكانتنا بين أمم العالم. ثم إنه لا يجب التهوين من شأن القوة التي يتمتع بها اليهود، حتى في يومنا هذا، خاصة في أميركا[٢٠].

والحال أن شتيرن يصف في بعض أروع الصفحات في كتابه الصورة النمطية لحب السامية والفاعلة على مستويات مختلفة[٢١] ويتتبع فصله الأخير تطور المعاداة الألمانية للسامية والحب الألماني للسامية حتى أواخر القرن العشرين. وهو يلاحظ أفولاً في حب السامية منذ أواخر الستينيات فصاعدًا، يتلوه انبعاث لمعاداة السامية في المواقف العلنية العامة، إلاَّ أنه لا يخلطه بالنقد الموجَّه إلى إسرائيل[٢٢]. وفي الوقت نفسه، يشير شتيرن إلى تطور حب السامية في الإيديولوجية الألمانية السائدة:

أصبحت وظيفة حب السامية المحلي في السياسة الخارجية أقل فأقل أهمية، مع أن صور حب السامية النمطية قد صحبتها وعززتها صورةٌ عامة مبالغ فيها كليًا عن إسرائيل بعد ١٩٦٧. ففي وسائط الإعلام الألمانية، جرى تمجيد البراعة العسكرية الإسرائيلية الفائقة

(×) «كما كتبت إليونوري شترلنج بقوة في دي تسايت في عام ١٩٦٥: «هناك الكثير مما هو مشترك بين معاداة السامية والإفراط الأحدث في التعبير عن حب اليهود. فهما كلاهما يمثلان نوعًا من التباعد عن العلاقات الإنسانية المركّبة وينشأن عن عجز نفسي عن احترام «الآخر» حقًا. والحال أن اليهود إنما يظلون غرباء بالنسبة للمعادين للسامية ومحبي السامية على حدٍّ سواء[١٩].

وأصبح الإسرائيليون يُنظر إليهم على أنهم «بروسيو الشرق». وقد احتفت شرائح من الصحافة الألمانية الغربية بالانتصار العسكري الإسرائيلي بوصفه مؤشرًا على نجاح الحرب الخاطفة[٢٣](×).

ويُشَدِّدُ شتيرن، عند نهاية كتابه، على واقع أنه «كلّما كانت الشرعنة الأدبية للجمهورية الاتحادية تحت ضغط»، كما كانت عليه الحال خلال عملية التوحيد الألماني، «كان يجري استخدام التصريحات أو التصرفات المحبة للسامية كشكل من أشكال الردّ [على هذا الضغط]»[٢٥]. والحاصل أن هذين الجانبين للعلاقة بين ألمانيا وإسرائيل، الشرعنة الأدبية لجمهورية ألمانيا الاتحادية والتواطؤ العسكري مع إسرائيل، كانا في قلب الكلمة التي ألقتها المستشارة الألمانية، آنجيلا ميركل، أمام الكنيست في ١٨ مارس/ آذار ٢٠٠٨[٢٦]. فإسرائيل، ذات الرقم القياسي في العدوان العسكري والتي تواصل احتلال أرض جيرانها، قد حيتها المستشارة الألمانية على ستين سنة من «النضال في سبيل السلم والأمن» ؛ وإسرائيل، التي قامت على أساس طرد الفلسطينيين أهل البلد، قد جرت تحيتها على ستين سنة من «دمج المهاجرين في قوام أمة هذا البلد» (ربما بسبب التجاذبات مع السياسة التي كانت في وقت من الأوقات القاعدة في جمهورية ألمانيا الاتحادية، التي، حتى عام ٢٠٠٠، لم تقم بدمج أحد سوى اللاّجئين من أصول ألمانية، بما يتماشى مع مبدأ «حق الدم»).

(×) هذه الحقيقة مفتاح لفهم الموقف المقابل الذي اعتمده فصيل الشبيبة الألمانية الذي ثار في أواخر الستينيات ؛ لقد تماهى مع الفلسطينيين في تعارض مع التماهي مع إسرائيل والذي حفزته وسائط الإعلام التي يسيطر عليها جيل آبائهم، الذي كان متواطئًا مع النازية: رودي دوتشكه في مواجهة آكسيل شبرنجر. وهذا ما لا يجب خلطه بحال من الأحوال بالزيغ المعادي للسامية والذي تورطت فيه أقلية من جيل ١٩٦٨ بمثل ما أن انحرافات المجموعة الصغيرة المعروفة بفصيل الجيش الأحمر لا يمكن إسقاطها على الشبيبة المتجذرة في أواخر الستينيات ككل. وفي الأجيال التالية، أفرز الديالكتيك نفسه تيارًا متطرفًا في حب السامية يصل به الأمر إلى حد تأييد السياسات الأكثر تطرفًا للدولة الإسرائيلية ويزعم أنه معاد لألمانيا، حتى وهو ينحدر انحدارًا حتميًا إلى رهاب إسلام يُعَدُّ أكثر خطورة من حيث إنه يستهدف الجماعة التي تتعرض للجانب الرئيسي من أذى العنصرية الألمانية المعاصرة: ليس اليهود بعدُ وإنما جماعة المهاجرين المسلمين. وقد أجادت بريتا – فريدي – ڤينجر توضيح الأمر: «إن التعاطف يمكن أن يتحول إلى تماهٍ زائد عن الحدّ مع الضحايا، ومن ثم يؤدي إلى نسيان أن الــ ان اليوم هم أحفاد أو أحفاد أحفاد مرتكبي [الجرائم] النازيين»[٢٤].

كما أكدت المستشارة تأكيدًا جازمًا التوظيف السياسي لحب السامية في تحقيق الشرعنة بالارتباط بالمحرقة. فهي قد أوضحت، في هذا الصدد، أن «العلاقة الفريدة» بين ألمانيا وإسرائيل «تجد أصولها في القيم التي نتقاسمها نحن، ألمانيا وإسرائيل، قيم الحرية والديموقراطية واحترام كرامة الإنسان». ولتوضيح تعلقها بالديموقراطية، أعلنت المستشارة عن احتقارها النخبوي للرأي العام:

أم كيف يكون رد فعلنا عندما تبين استطلاعات الرأي أن أغلبية واضحة من الأوروبيين الذين ردوا على أسئلة الاستطلاعات تقول إن إسرائيل أكثر خطورة على العالم من إيران ؟ هل نخضع نحن الساسة في أوروبا مذعورين للرأي العام ونحجم عن فرض عقوبات أخرى أكثر صرامة على إيران لإقناعها بوقف برنامجها النووي ؟ كلاًّ. فهذا تحديدًا ما لا يمكننا قبول عمله، بصرف النظر عما قد يؤدي إليه ذلك من حرماننا من الشعبية. لأننا لو سلكنا هذا الدرب، فإننا لن نكون قد فهمنا مسئوليتنا التاريخية كما لن نكون قد ساعدنا على نمو إدراك لتحديات زماننا.

والواقع أن ذكرى المحرقة، بعيدًا عن أن تشكل كابحًا لألمانيا، قد مهدت السبيل أمام تعاونها العسكري مع إسرائيل، القوة النووية السادسة في العالم بعد الأعضاء الدائمين الخمسة في مجلس الأمن الدولي. والحال أن تقريرًا لهيئة البحوث التابعة للكونجرس الأميركي نُشر في عام ٢٠٠٧ إنما يلخص بدقة هذا التواطؤ وشرعنته باسم المحرقة:

إن حجم شحنات السلاح من ألمانيا وإليها حتى أواسط التسعينيات والقيمة المحدَّدة لهذه الشحنات لا يزالان غير واضحين، على أن المحللين يرون أن الأسلحة الألمانية قد لعبت دورًا ملحوظًا في الانتصارات العسكرية الإسرائيلية في ١٩٦٧ و١٩٧٣ و١٩٨٢. وردًا على الهجمات العراقية بصواريخ سكاد على إسرائيل خلال حرب الخليج في ١٩٩٠ – ١٩٩١، زوَّدَ الجيشُ الألماني إسرائيل بأسلحة ومساعدات مالية مهمة. وفي ١٩٩٩ و٢٠٠٠، فيما قد يُعَدُّ أكثر شحنات الأسلحة الألمانية خطورة إلى إسرائيل منذ توحيد ألمانيا، موّلت ألمانيا نسبة ٥٠% من تكاليف ثلاث غواصات من «طراز دولفين» صُمِّمَت خصيصًا لسلاح البحرية الإسرائيلي. وفي أغسطس/ آب ٢٠٠٦، تعهدت الحكومةُ الألمانية بتسليم وتمويل ثلث التكاليف، أي نحو بليون يورو (١,٣ بليون دولار)، لغواصتين إضافيتين بحلول عام

٢٠١٠(×). وأولئك الذين يعارضون الاتفاقية الأحدث، وهم، بالدرجة الأولى، أعضاء حزب الخضر والأحزاب السياسية اليسارية، يشيرون إلى القلق الواسع من اعتزام إسرائيل إدخال تعديلات على الغواصات لتمكينها من إطلاق صواريخ نووية. بينما يتحدث المؤيدون [للاتفاقية] عن التزامٍ ألماني بالدفاع عن وجود دولة إسرائيل[٢٧].

ويمضي التقرير إلى الاستشهاد بمقال افتتاحي حول القرار الألماني الخاص بتسليم إسرائيل غواصتين إضافيتين. وقد ظهر المقال في **الچيروزاليم پوست** في ٢٤ أغسطس/ آب ٢٠٠٦، أي بعد عشرة أيام من وقف إسرائيل عدوانها على لبنان، الذي تسبب في مصرع ألف مدني وإصابة أربعة أضعاف هذا الرقم بجراح بين صفوف المدنيين (ما أدى إلى الحكم على عدة مئات من الأشخاص بأن يقضوا بقية حيواتهم معاقين)، بينما أنزل دمارًا بكثافةٍ غير مسبوقة في تاريخ الهجمات الإسرائيلية الطويل على البلد. وقد حمل المقال الافتتاحي عنوان «تحول ألمانيا». وهو يمثل ذروة في أدبيات التوظيف السياسي للمحرقة:

يدل موقف الحكومة الألمانية بجلاء على تحول جذري بالنسبة لشعب ذلك البلد. ففي حين أن جيل أجداده هو الذي ارتكب المحرقة، ودفع الجيلُ السابقُ تعويضات عن المحرقة لضحاياها، نجد أن الجيل الحاضر يساعد في الحيلولة دون وقوع محرقة ثانية فيزوّدُ قوات الدفاع الإسرائيلية ببعض أهم منظومات الأسلحة الدفاعية في ترسانته. وبقدر ما يتعلق الأمر بالخطوات التصحيحية، فإن هذه الخطوة خطوة كبرى[٢٨].

والحق أن علاقة الدولة الألمانية بالصهيونية قد مرت، بالفعل، بـ«تحول»- بل تحولين لا مجرد تحول واحد. فمنذ عام ١٩٣٣ إلى الآن، كما رأينا في الصفحات السابقة، انتقلت من التواطؤ إلى العداوة القائمتين على معاداة السامية، ثم عادت إلى التواطؤ، القائم، هذه المرة، على حب السامية. وبشكل متزايد، نجد أن حب السامية المؤازر لإسرائيل هذا يقترن، في ألمانيا كما في بقية أوروبا، برهاب الإسلام، «العنصرية القائمة بالفعل» في أوروبا أيامنا. وبالطبع، لم تختف معاداة

(×) في أواخر سبتمبر/ أيلول ٢٠٠٩، أعلن متحدث عسكري إسرائيلي عن تسلم إسرائيل للغواصتين بالفعل.- م.

السامية ؛ لكنها، بين الأوروبيين، ماعدا مجموعات المهاجرين الأحدث، تقتصر على شرائح هامشية مريضة.

والحال أن العنصرية المعادية للمهاجرين والتي حفزتها منذ السبعينيات مختلف الحركات اليمينية الأوروبية (وهي في معظم الحالات حركات معادية للسامية أيضًا)، والتي أخذت حكومات أوروبية، محافظة واشتراكية – ديموقراطية على حدٍّ سواء، في مباركتها بشكل متزايد بمرور الوقت وتزايد البطالة، إن هذه العنصرية قد سارت، فيما يلاحظ برنارد لويس، يدًا بيد مع «صعود في الشعور المعادي للإسلام والمعادي للعرب» على أثر الأزمة النفطية والثورة الإيرانية. ومع أن لويس يهون من خطورتها، فإنه يجد أنها «تصل أحيانًا إلى مستوى من القبح الذي، وإن كان لا يزال مسموحًا به عند الحديث عن العرب، لم يعد مقبولاً عند الحديث عن اليهود. فليست هناك محرقة تكبح التعبير عن التحيز المعادي للعرب ؛ وليست هناك معاداة للصهيونية لكي تساعد على إعلائه»(٢٩).

ومنذ كتابة لويس هذه السطور، حدثت قفزة كمية ونوعية في رهاب الإسلام، خاصة بعد هجمات ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١. ومع أنه صحيح أن معاداة الصهيونية يمكن أن تشكل «إعلاءً» للمعاداة التقليدية للسامية – وإن كان في حالاتٍ تظل هامشية، وذلك بقدر ما أن المعاداة الأوروبية للسامية لا تجد غير انعكاس طفيف في مساندة العرب (من المؤكد أن المعادين للسامية في الغرب المؤيدين لإسرائيل والمعادين للعرب يفوقون بكثير عدد الذين يؤيدون العرب) – فإن رهاب الإسلام قد وجد وسيلة «إعلاءٍ» واسع النطاق في معاداة «الإسلاموية» أو حتى «الفاشية الإسلامية». ووسائط الإعلام الغربية منابر لخطابات حول موضوعات تحمل هذه الأوصاف التي من شأنها، إن استعيض عن كلمة «الإسلام» بكلمة «اليهودية»، أن تثير ضجة و، في أوروبا، أن تقود إلى المقاضاة أمام المحاكم(٣٠).

أمَّا فيما يتعلق بـ«المعاداة الجديدة للسامية»، والتي يفضل البعض تسميتها بـ«رهاب اليهود الجديد»، والتي يقال إنها تنتشر في أوروبا بين صفوف المهاجرين من بلدان إسلامية، فإنها لا تزال ظاهرة أقلية لا يمكن بحال من الأحوال وضعها في باب واحد مع المعاداة الأوروبية التقليدية للسامية. فما نحن بإزائه هنا

ليس أكثر ولا أقل من نقلٍ، إلى أوروبا، لظاهرة يمكن رصدها الآن في العالمين العربي والإسلامي ؛ وهذا النقل مرتبط ارتباطًا مباشرًا بالنزاع العربي – الإسرائيلي والفلسطيني – الإسرائيلي، كما يبين ذلك معاملُ الارتباط الإحصائي بين تجدد تفشي التصريحات والتصرفات المعادية للسامية والحملات الهجومية التي تخوضها دولة إسرائيل. كما تشكل هذه الاتجاهات المعادية للسامية أو المعادية لليهود بين مهاجرين من البلدان الإسلامية ردَّ فعلٍ يتميز بالبلاهة على موجة رهاب الإسلام التالية للحادي عشر من سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١، يجري فيه لوم اليهود كيهود على كُلٍّ من رهاب الإسلام الغربي والتأييد الغربي لإسرائيل. وردود أفعال كهذه يعززها مسلكُ من يعلنون أنفسهم ممثلين لـ«الجماعة اليهودية» يزعمون التحدث باسم اليهود ككل.

والحال أن المعادين لليهود بين المهاجرين من العالم الإسلامي إمَّا أنهم لا يدركون، أو يتجاهلون عن عمد، أن كثيرين جدًّا من اليهود أو الأشخاص ذوي الأصول اليهودية يتصدرون المعركة ضد رهاب الإسلام ويُعَدّون من بين أبرز منتقدي إسرائيل، وهو ظرف يُعَدُّ، بمقياس المعايير القَبَلية السائدة اليوم، أقل «طبيعية» بكثير من أعداد اليهود الكبيرة الموجود في المعسكر المضاد. وهذا، علاوة على ذلك، هو السبب في أن منتقدي إسرائيل المثابرين بين اليهود – اليهود اليهود أو اللايهود، المعادين للصهيونية أو غير الصهيونيين أو الصهيونيين بطريقتهم هم – مستهدفون ليس فقط من جانب القَبَليين، وإنما أيضًا من جانب بعض محبي السامية المتهوسين في حبهم. والحال أن بيير – أندريه تاجييف، إذا ما اكتفينا بإيراد مثال واحد، إنما يتطاول بالإساءة إلى مكسيم رودنسون وإيلان هاليڤي على امتداد فصل كامل من كتابه عن **پروتوكولات حكماء صهيون**(٣١).

على أن صفوف حلفاء إسرائيل تضم، ليس فقط محبين للسامية، بل وعددًا لا بأس به من المعادين العاديين للسامية. وكانت الحكومة الإسرائيلية تعلم حق العلم أنه، خلف حب السامية الرسمي الذي تعلنه حكومة ألمانيا الاتحادية، كانت حكومة أديناور متخمة بنازيين سابقين، بينهم أعضاء سابقون في أسراب الحماية والجستاپو ومجرمو حرب. وكانوا يتقلدون مناصب على كل من قمة الإدارة الألمانية – حيث

لم يكن هناك وحده مستشار أديناور للأمن القومي، هانس جلوبكه، الذي لاح اسمه بالبنط العريض خلال محاكمة آيخمان(×)، بل كان هناك كذلك، أولاً وأساسًا، تيودور أوبرلاندر السيئ السمعة، الوزير المسئول عن المشرَّدين واللاَّجئين ومُصابي الحرب (!) – كما على مستويات أخرى من جهاز الدولة[٣٢]. وكانت الحكومة الإسرائيلية تعلم ذلك حق العلم ولم تتردد في التواءم معه.

والحال أن هذا ليس غريبًا. ألم يكن بين الآباء الروحيين للدولة الإسرائيلية أناس معروفون بمعاداتهم لليهود كستالين وترومان ؟ هاري ترومان الذي كتب في يومياته في ٢١ يوليو/ تموز ١٩٤٧، أي قبل أربعة أشهر من موافقة الأمم المتحدة على تقسيم فلسطين: «أجد أن اليهود أنانيون جدًّا، جدًّا. فهم لا يهمهم كم من الإستونيين أو اللاتفيين أو الفنلنديين أو البولونيين أو اليوغوسلاف أو اليونانيين يُقتلون أو تُساء معاملتهم كمشرَّدين مادام اليهود يلقون معاملة خاصة. لكنهم عندما يتمتعون بالقوة، المادية أو المالية أو السياسية، فإنه لا هتلر ولا ستالين يتفوقان عليهم من حيث القسوة وسوء معاملة المقهورين»[٣٣].

ثم إننا لو ألقينا نظرة عن قرب أكبر على بعض أعز أصدقاء إسرائيل أو الولايات المتحدة في العالم العربي، فسوف يتضح لنا أنهم أيضًا من بين المعادين الألدّ للسامية. وقد لاحظنا بالفعل أن الحليف الأقدم للولايات المتحدة الأميركية في العالمين العربي والإسلامي، المملكة السعودية، كانت أيضًا أكثر الدول العربية والإسلامية كافة معاداة للسامية. فالملك السعودي فيصل، الذي حكم من عام ١٩٦٤ إلى عام ١٩٧٥، من الأرجح أنه، بصرف النظر عن تبنيه خطاب الوهابيين المعادي لليهود وخطاب المعجبِ المتحمس بهم رشيد رضا، كان رئيس الدولة الوحيد في العالم المعاصر الذي اتهم اليهود (في عام ١٩٧٢) بتهمة القتل الشعائري وأكل خبز مخلوط بدم الأطفال، بحسب الخرافة المعادية لليهود والمنتشرة في العالم المسيحي خلال العصور الوسطى وما بعدها[٣٤].

(×) انظر الفصل الأول من القسم الثالث من هذا الكتاب: «زمن عبد الناصر (١٩٤٨ – ١٩٦٧): محاكمة آيخمان، التعويضات، المقارنات ومراجعة التاريخ.

وكانت الملكية الوهابية عدوًا بلا هوادة لجمال عبد الناصر، وقد وصل الأمر بها إلى حد خوض حرب بالوكالة ضده في اليمن من عام ١٩٦٢ إلى عام ١٩٦٧. وقد أبدت معارضةَ الإخوان المسلمين الشرسة لنظام عبد الناصر بكل السبل الممكنة ؛ والحال أن الطرفين كلاهما، الإخوان والملكية، قد اعتبرا عبد الناصر عدوهما الأول، الذي يسبق إسرائيل بكثير[٣٥]. وهو ما ينطبق أيضًا على أكثر الإخوان تطرفًا، سيد قطب، مصدر الإلهام الرئيسي للاتجاه الإيديولوجي الذي أفرز التيار المعروف بتيار «الجهاديين» إلى جانب القاعدة ؛ وغالبًا ما يشار إلى كراسه ضد اليهود. والحقائق التي يُذَكِّرُ بها إمانويل سيفان أقل ذيوعًا بكثير:

لم يولِ سيد قطب نفسه لإسرائيل غير اهتمام طفيف، ولو أنه حين فعل ذلك استخدم استخدامًا واسعًا درايته الواسعة بالقرآن لاستحضار صورةٍ يهودية دنيئة أساسًا، تمثل عدوًا للإسلام منذ زمن قديم. على أن كل كتاباته عن اليهودية وإسرائيل لا تزيد عن كراس صغير (صراعنا مع اليهود)، جُمعت مادته ونُشرت في عام ١٩٧٠ (بعد خمس سنوات من إعدامه) في جده، بالعربية السعودية[٣٦].

وسوف يقال لنا على سبيل الاعتراض أنه مع أن السعوديين كانوا ولا يزالون أهم حلفاء الولايات المتحدة في المنطقة، فإنهم لم يصبحوا بعد أصدقاء لإسرائيل، رسميًا، على أي حال. وهذا لاشك فيه. على أن الزعيم العربي الذي أصبح بالفعل أحد أفضل أصدقاء إسرائيل، بعد هجره الإرث الناصري وموالاته واشنطون، كان أيضًا كارهًا سافرًا لليهود. ففي ٢٥ أبريل/ نيسان ١٩٧٢، بعد ثلاثة أشهر من طرد جميع الخبراء العسكريين السوفييت من مصر، ألقى أنور السادات خطبة مدوية بمناسبة المولد النبوي هاجم فيها إسرائيل بهذه اللغة:

إنهم يتحدثون عن المفاوضات المباشرة اليوم، ولقد جاوروا محمدًا عليه الصلاة والسلام في المدينة، جاوروه وفاوضهم وتعاهد معهم، ولكنهم في النهاية أثبتوا أنهم أهل خسة وخيانة وغدر يوم أن تحالفوا مع أعدائه لضربه في المدينة، لضربه في الداخل. فكان أروع ما فعل نبينا محمد صلّى الله عليه وسلّم أن أجلاهم عن الجزيرة العربية بأكملها[٣٧].

أمَّا فيما يتعلق بمحمود عباس، أبو مازن، أفضل صديق فلسطيني لإسرائيل والولايات المتحدة، الرجل الذي سعتا إلى توصيله إلى السلطة ضد ياسر عرفات،

فإن اسمه، قبل أن يصبح الزعيم الفلسطيني المفضل لدى إسرائيل، كان معروفًا، بالدرجة الأولى، في الأدبيات الدعائية الإسرائيلية، بالملاحظات المنكرة للمحرقة والمتضمَّنة في رسالة الدكتوراه التي تقدم بها في موسكو ونشرت في عمَّان في عام ١٩٨٤[٣٨]. وكان قد كتب في العام السابق لنشرها مقدمة لكراس حول غرف الغاز من تأليف روبير فوريسون، المنكر الفرنسي للمحرقة[٣٩].

فهل هي صدفة أن حكام إسرائيل يفضلون توقيع معاهدات مع السادات وليس مع عبد الناصر، وفضّلوا عباس على عرفات ؟ أم أن هذا علامة تجاذبات اختيارية بين كارهي اليهود وكارهي العرب، الذين يتقاسمون رؤية أحدهم الآخر عن العالم، وإن كان بالمقلوب ؟

عن الصهيونيات، دولة إسرائيل، العنصرية، إنهاء الإنكارات والسلام

في المؤلَّف الجماعي سابق الذكر عن معاداة السامية تحت إشراف مايكل كورتيس، نجد أن النص الأكثر مفاجأة هو النص الذي كتبه عالم الاجتماع الأميركي المحافظ الجديد ناثان جلازر. فهو يتميز بجهد ملحوظ لفهم الدوافع الحقيقية للانتقادات الموجَّهة إلى إسرائيل بينما يتحاشى «التفسير السهل الذي يذهب إلى أن اليهود مهدَّدون من العالم دومًا لمجرد **كونهم** يهودًا وإلى أن معاداة الصهيونية هي الشكل الحالي [لمعاداة السامية]، والذي تحل فيه الهجمات على الدولة اليهودية وكل من يساندها محل الهجمات على الدين اليهودي والجنس اليهودي»[٤٠].

ومع أن جلازر يرفض تهمة العنصرية الموجَّهة إلى الصهيونية، التي يعتبرها «حركة قومية ليبرالية وتقدمية»[٤١]، فإنه يعترف بالمشكلة التي يطرحها كون أي يهودي يُعتَرَفُ به بهذه الصفة على أساس معايير دينية أساسًا يُمنح تلقائيًا، بفضل «قانون العودة»، الحق في الهجرة إلى إسرائيل والحصول على الجنسية الإسرائيلية. ويرى جلازر أن معضلة الصهيونية العلمانية هذه تفسر تهمة العنصرية، حتى وإن لم تكن تبررها:

> لا وجود هناك لتعريف لليهود صالح للاستخدام سوى التعريف الديني الذي يُعَرِّفُ اليهودي بالمولد، وباعتناق اليهودية. والبديل المتاح الوحيد هو التعريف العرقي بحق والذي

استخدمه النازيون ... والحال أن التعريف الديني السائد في إسرائيل والذي يُستخدم لتحديد من يريدون دخول الدولة والانضمام إلى الشعب إنما يخلق مصاعب ضخمة للإسرائيليين أنفسهم، ولكثيرين من اليهود الذين يريدون الاستقرار في إسرائيل. وليس مستغربًا أن يكون الأمر عسير التفسير وأن أعداء إسرائيل يستغلون وجوده [لإفحام إسرائيل]. والاعتقاد بأنهم «يعرفون» بالفعل أن الصهيونية ليست عنصرية وأن اليهود ليسوا عنصريين، من شأنه أن يمنحهم فضلاً كبيرًا جدًا في فهم تعقيدات التاريخ اليهودي واليهودية والصهيونية وإسرائيل[٤٢](×).

ويقطع جلازر شوطًا أبعد: فهو يُقِرُّ، بشكل ما، بالطبيعة الحصرية للمجتمع الإسرائيلي:

في إسرائيل، نحن بإزاء مجتمع ليس الاندماج فيه مثالاً أعلى، مجتمع يرغب فيه الآن أناس عاشوا في وقت من الأوقات، بصفة مستديمة، كأقلية مُعَرَّضة للخطر، في أن يصبحوا أغلبية - أكثر من أغلبية، فهم يأملون في دولة لليهود وحدهم، خالية من غير اليهود. تلك هي الفكرة .... فهل يمكن لجماعة تحاول خلق نفسها وسط شعب آخر كأغلبية أن تفلت من تهمة العنصرية ؟ ...

إن الواقع هو الذي قَوَّضَ النوايا الليبرالية والتقدمية والديموقراطية. وبما أن الحرب كانت هناك، فقد كان من عدم الحكمة السماح للعرب بالخدمة في الجيش. وكان من عدم الحكمة السماح لهم بتولي مراكز حساسة في الإدارة. وكان يتعين فرض رقابة على الأسلوب الذي يُعلِّمون به أبناءهم - فليس من المراد تعليمهم كره اليهود، وكان لا بد من السيطرة على مناطق السكن العربي الحصري ومراقبتها وإدارتها. فكيف يمكن تفادي تهمة العنصرية ؟ ثم إن عبء عقود طويلة من الاستعداد شديد الوطأة للحرب، لحروب متكررة، كان لا بد له من أن يفرز ما أفرز من مشاعر وحوادث ومواقف عنصرية[٤٤].

(×) يجب مقارنة هذا بالأسلوب الذي طرح به برنارد لويس، في محاولة لدحض قرار الأمم المتحدة الذي عَرَّفَ الصهيونية بأنها «شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري»، فيما يتعلق بتعريف اليهودي بأنه المولود من أم يهودية، الحجة الخرقاء الذي تذهب إلى أنه «بالنسبة للعنصري، فإن الآباء مهمون أهمية الأمهات على الأقل»[٤٣].

وبصراحة رائعة تتباين تباينًا صارخًا مع لغة الدعائيين النمطية، وهي صراحة غالبًا ما تُواجهنا في نصوص بأقلام كُتّاب محافظين متطرفين بأكثر مما تُواجهنا في نصوص كُتّاب تقدميين مزعومين، يصف جلازر إسرائيل بأنها «في الواقع دولة أقامها أوروبيون، في بلد يسكنه غير أوروبيين، وهي دولة للعنصر الأوروبي فيها اليد العليا»(٤٥). وهو يستنتج أن هذا يفسر التجاذبات الاختيارية بين الولايات المتحدة وإسرائيل، فهما دولتان «مُجبَرَتان على استخدام القوة في ما تعتبرانه المصلحة القومية ومصلحة العالمِ الديموقراطي»(٤٦). والحال أن جلازر، الذي لم يكن تأييده للصهيونية والقضية الإسرائيلية عرضة للشك قط، إنما يُبدي، في صفحات قليلة، تفهمًا للانتقادات العربية للصهيونية وإسرائيل، اللتين تُعَرّفهما بأنهما إيديولوجية ودولة ومجتمع تتميز كلها بالعنصرية، أعظم من التفهم الذي يبديه أي عدد من المعلقين الذين يزعمون أنهم يقفون خارج النزاع.

وبالفعل، كيف يمكن إنكار الحقائق الواضحة التي يعترف بها جلازر؟ كيف يمكن إنكار الطبيعة العنصرية للمجتمع الإسرائيلي، على كل من المستويين الإيديولوجي والمؤسسي، بينما ضمت الحكومات الإسرائيلية وزراء عنصريين سافرين، مثل رحبعام زيئيڤي أو أڤيجدور ليبرمان، دعوا إلى «نقل» [ترانسفير] مواطني إسرائيل العرب – مع أو دون نقلِ مصاحبٍ للأرض، بحسب الوزير– لتحقيق هدف إسرائيل *araberrein* [طاهرة من العرب] ؟ كيف يمكن إنكار ما أعرب الكاتب الإسرائيلي الشهير ديڤيد جروسمان عن أسفه له في كلمة ألقاها في تل أبيب في ٤ نوڤمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٦، أمام حشد من مائة ألف إنسان، وفقًا لتقديرات الشرطة، كانوا قد تجمعوا لإحياء ذكرى اغتيال إسحق رابين ؟ بالفعل، كيف يمكن إنكار «هذه اللامبالاة»، بحسب تعبير جروسمان، «بمصير الجوعى والعجائز والمرضى والمقعدين، كل من هم ضعفاء، هدوء بال دولة إسرائيل هذا حيال الاتجار في البشر أو الظروف المريعة لتشغيل عمالنا الأجانب، والتي تتاخم العبودية، حيال العنصرية ذات الطابع المؤسسي والمتأصلة بعمق ضد الأقلية العربية» ؟ (٤٧) (×).

(×) تحدث جروسمان عن الفلسطينيين حاملي الجنسية الإسرائيلية دون غيرهم، مع أن نحو ثلاثة أضعافهم من الفلسطينيين يعيشون تحت الاحتلال الإسرائيلي منذ أكثر من أربعين سنة في ظروف أكثر قهرًا بما لا يقارن(٤٨).

والحال أن دراسة، أجراها دانيال بار- تال ويونا تايخمان من جامعة تل أبيب، عن صور العرب السائدة في المجتمع الإسرائيلي-على الرغم من الاحتراس المبذول في تقنيع حقيقة الوضع بالصيغ المُلَطَّفة- إنما تبين بوضوح، بوجه خاص، أن ما يسميه بار- تال وتايخمان بـ«خطاب» إسرائيل «العلني» (خطاب وسائط إعلامها وقادتها) ينسجم من جميع النواحي مع العنصرية ذات الطابع المؤسّسي:

يتميز الخطاب الإسرائيلي العلني بتنميطٍ سلبيٍّ متواصلٍ للعرب عمومًا والفلسطينيين خصوصًا، مع استخدام أوصافٍ مُجَرِّدَةٍ من الشرعية .... ويتعرض مواطنو دولة إسرائيل العرب للتجاهل بشكل متواصل. فوسائط الإعلام تهمل هذا القطاع بعدم ذكر همومه أو مشكلاته أو تعرضه للتفرقة أو منجزاته ؛ وهناك افتقار خطير للأنباء والتقارير عن هذه الأقلية. فبدلاً من ذلك، تركز وسائط الإعلام على خطرها على المجتمع اليهودي، فتورد أنباء تتعلق أساسًا بالأحداث المتصلة بالجريمة والاحتجاجات والنشاطات المعادية لإسرائيل(٤٩).

وهذه الاستنتاجات تؤيدها دراسة جديدة قام بها بار- تال ورافي نيتس – تسيهنجوت، استنادًا إلى مسح جرى الاضطلاع به في صيف عام ٢٠٠٨(٥٠). وتتصل الدراسة، كما يذكر عنوان الكتاب الذي أدت إلى ظهوره، **بالذاكرة الجماعية الإسرائيلية – اليهودية عن النزاع الإسرائيلي – العربي/ الفلسطيني.** وقد لخص أكيفا إلدار [استنتاجات الدراسة] في صحيفة هاآرتس:

يتميز وعي اليهود الإسرائيليين بالإحساس بالجور وبذهنية حصارٍ ووطنيةٍ عمياء وميلٍ حربوي وبالإحساس بأنهم على حق وبتجريد الفلسطينيين من آدميتهم وعدم الإحساس بمحنتهم ... . ويؤكد بار- تال أن الإدراك الإسرائيلي للواقع قد صيغ أيضًا في سياق العنف الفلسطيني ضد المواطنين الإسرائيليين، لكنه يعتمد بالدرجة الأولى على تلقينٍ طويل الأمد يستند إلى الجهل، بل ويساعد على انتشاره(٥١).

وكل هذا يجد انعكاسًا له في واقع قوامه – وفقًا لاستطلاع واسع للآراء عن العلاقات بين اليهود والعرب في إسرائيل أُجري في عام ٢٠٠٤ تحت إشراف سامي سموحه من جامعة حيفا أن أكثر من ثلاثة وستين في المائة من العرب يخشون من أن يُطردوا من إسرائيل بشكل أو بآخر ؛ وأن أكثر من سبعين في

المائة يخشون من العنف، سواء أكان «عنف الدولة» أم «العنف اليهودي». وأن أكثر من ثمانين في المائة يخشون من احتمال فرض قيود خطيرة على حقوقهم. ومن الجهة الأخرى، نجد أن أكثر من ستة وستين في المائة من اليهود منزعجون من معدل المواليد العربي وأن أكثر من واحد وسبعين في المائة يخشون من أن ينخرط العرب في نضال أو من أن يقوموا بتمرد[٥٢].

ووفقًا لاستطلاع الآراء هذا نفسه، فإن نحو خمسة وثمانين في المائة من العرب يعترفون بحق إسرائيل في الوجود ضمن حدودها عام ١٩٤٨ (الخط الأخضر) كدولة مستقلة تتألف من سكان يهود وعرب. بل إن سبعين في المائة قد أعربوا عن الاستعداد لقبول حق إسرائيل في الوجود كدولة يهودية ديموقراطية. على أن الأغلبية الساحقة رفضت حقها في الوجود كدولة صهيونية، حيث إن اثنين وسبعين في المائة قد اعتبروا الدولة الصهيونية عنصرية. ثم إن أربعة وعشرين في المائة فقط قد أيدوا مبدأ وجوب أن تستمر الدولة الإسرائيلية في ضمان وجود أغلبية يهودية، وذلك في مقابل أكثر من ستة وتسعين في المائة من اليهود ؛ والحق إن نحو ثمانية وستين في المائة من اليهود قد أعلنوا أنهم، إذا ما أُرغموا على الاختيار بين طابع إسرائيل الديموقراطي ويهوديتها، فسوف يختارون يهوديتها. وقد رأى أكثر من ثمانين في المائة من اليهود أن جميع القرارات المتعلقة بطبيعة الدولة وحدودها يجب أن تتخذها أغلبية من اليهود، وليس أغلبية من مواطني إسرائيل ؛ ثم إن أقل من ستة وستين في المائة قد وافقوا على واقع أن بوسع مواطنيها العرب الإدلاء بأصواتهم في انتخابات الكنيست، ووافق أقل من ثمانية وأربعين في المائة على فكرة إمكانية وجود وزراء عرب يومًا ما[٥٣].

وهذه الحقائق المحزنة تجعل من الأيسر الإقرار بشجاعة أبراهام بورج – ودعونا نُذَكِّرُ بأنه الرئيس السابق للوكالة اليهودية والحركة الصهيونية العالمية والنائب السابق لرئيس المؤتمر اليهودي العالمي والرئيس السابق للكنيست– الذي يجب لكل مهتم بالنزاع الإسرائيلي – العربي أن يقرأ تأملاته المهمَّة، التي تتميز بنقد الذات، حول إسرائيل والصهيونية، وهي تأملات تدور ضمن أفق إنساني، معادٍ للحرب:

كل دولة في العالم تحدد هويتها وكيف يحصل على جنسيتها المقيمون فيها والمهاجرون إليها. وفي إسرائيل، نجد أن الطريق المباشر لكي يصبح المرء مواطنًا، بالنسبة لليهود على الأقل، هو قانون العودة ... والحال أن تعريفًا حديثًا للمواطنة، وفقًا لمعيارٍ سلالي أو ديني، هو بحد ذاته مشكلة أخلاقية جسيمة، خصوصًا بالنسبة لليهود.

إن التعريف الإشكالي لليهودي وفقًا لقانون العودة - «اليهودي هو المولود من أم يهودية أو من اعتنق اليهودية ولا ينتمي إلى ديانة أخرى»- يجب أن يُلغى، جنبًا إلى جنب المفهوم البالي عن الأمة - الدولة. فإسرائيل يجب أن تصبح دولة ديموقراطية للشعب اليهودي تخص جميع مواطنيها، وسوف تقرر الأغلبية طابعها وجوهرها(٥٤).

والحال أن كتاب الرئيس السابق للبرلمان الإسرائيلي هو، إلى حد بعيد، صيحة تحذير من «العنصرية الزاحفة» في المجتمع الإسرائيلي. وهو يتضمن هذه السطور الرهيبة:

صحيح أننا لسنا كألمانيا عند نهاية الحرب وذروة «الحل النهائي». لكننا جد قريبين بدرجة ما من المراحل الأولى لانفجار ألمانيا الإنساني والثقافي إلى الداخل في وجه هتلر وزبانيته، الذين مزقت اشتراكيتهم القومية كل شيء طيب وجميل في ما كان ألمانيا. ولأسفي وألمي العميق، فإنني لا يمكنني دائمًا التمييز بين الاشتراكية القومية في بداياتها وبعض النظريات القومية هنا والآن(٥٥).

والحال أن بورج إنما ينقذ شرف صهيونيةٍ معينة. لأن ما هو خاطئ في معادلة الصهيونية = العنصرية هو طابعها الذي يخلط الحابل بالنابل. فهناك صهيونية و«صهيونية»، كما كتب مارتن بوبر ذات مرة(٥٦) ؛ ومن الصعب التعامل مع كل الصهيونيين من أوري آفنيري - مرورًا ببورج وليبرمان- إلى زيئيفي على أنهم من شاكلة عنصرية واحدة، هذا إذا ما اكتفينا بذكر معاصرين وتركنا جانبًا «ما بعد الصهيونيين». وصحيح أن الصهيونية العلمانية القائلة بدولة لليهود تستند إلى معضلة أصلية تجعلها بالفعل إيديولوجية متمحورة حول فكرة دولة مبنية على تعريف سلالي أو ديني للمواطنة. إلاً أن مما لا جدال فيه أيضًا أن الصهيونية

الأوروبية الشرقية قد انبثقت كرد فعل على شكل لا يُحتمل من أشكال الاضطهاد العنصري عَرَّفَ اليهود، في نهاية المطاف، على أنهم «جنس» وبلغ ذروته في انبثاق نظام النازيين الجديد وتوسعه وانحداره إلى الإبادة.

وهكذا فإن الصهيونية القائلة بدولة لليهود إنما تتميز بطبيعة مزدوجة. فهي، من جهة، شكل من أشكال «العنصرية» انبثق من رد فعل دفاعي تبنى الفكرة التي تذهب إلى أن اليهود غير قادرين على العيش بين «الآريين» (بحسب الفهم المعادي للسامية للمسألة) أو **الجوييم** (بحسب الفهم الصهيوني للمسألة). والحال أن عنصرية ردِّ الفعل هذه، بصفتها هذه، قابلة للعذر شأن عنصرية السود المعرضين لعنصرية البيض ؛ وشكلا عنصرية رد الفعل هذه كلاهما تبنتهما أقليتان صغيرتان بدرجة واحدة، كل أقلية في الوسط المحيط بها، إلى أن تعززت الصهيونية تعززًا ملحوظًا جرَّاء صعود النازية. ومن الجهة الأخرى، فإن الصهيونية القائلة بدولة لليهود، ما أن اختارت إقامة «دولة لليهود» في فلسطين كـ«جزء من متراس أوروبا ضد آسيا، كموقع أمامي للحضارة في وجه البربرية» - التعريف الذي نجده في بيان مؤسِّسها تيودور هرتسل-[٥٧]، قد أصبحت، تلقائيًا، بحكم هذا الواقع، حركة استعمارية عنصرية أساسًا و، بهذه الصفة، مطابقةً لأشكال الاستعمار الأوروبية التي كانت قد تماهت معها، بصرف النظر عن منشأها المميَّز. وكما كتب مكسيم رودنسون، «إن الاتجاه إلى خلق دولة يهودية خالصة، أو يهودية أساسًا، في فلسطين العربية في القرن العشرين، لم يكن من شأنه إلاَّ أن يقود إلى وضعٍ من النمط الاستعماري وإلى الإنماء (الطبيعي تمامًا من الناحية السوسيولوجية) لذهنية عنصرية، وفي التحليل الأخير إلى مواجهة عسكرية بين الجماعتين الإثنيتين»[٥٨].

والحاصل أن هذه الذهنية العنصرية قد بلغت درجة عالية عندما حاولت إسرائيل، التي لم تكتف بسحق الشعب الفلسطيني ماديًا تحت وابل من القنابل، وبسحقه رمزيًا تحت وطأة محرقة اتخذت طابعًا ذرائعيًا، منع هذا الشعب من استحضار الدراما التي كان ضحيتها، ووصل بها الأمر إلى حدِّ محاولة منعه من استخدام مصطلح النكبة. ولتنظروا إلى الاحتجاج الإسرائيلي الرسمي عندما استخدم

كي – مون بان، الأمين العام للأمم المتحدة، مصطلح النكبة، في مكالمة هاتفية مع محمود عباس، رئيس السلطة الفلسطينية في ١٥ مايو/ أيّار ٢٠٠٨، يوم ذكرى مرور ستين عامًا علىالنكبة[٥٩]. ففي هذا اليوم نفسه، أعلنت تسيبي ليفني، وزيرة الخارجية الإسرائيلية، في خطاب رسمي وبعنجهية أنانية إثنية خارقة للعادة: «سيكون بوسع الفلسطينيين أن يحتفلوا بيوم استقلال إذا ما قاموا، في ذلك اليوم، بمحو كلمة النكبة من معجمهم»[٦٠].

والصهيونية القائلة بالدولة يانوس[×]. والحال أن الإصرار العنيد الذي يُثَبِّتُ به الجانبان كلاهما نظرهما على وجه واحد فقط من وجهي الإله – وجه مشدود إلى المحرقة والوجه الآخر مشدود إلى النكبة، وجه مشدود إلى الاضطهاد الذي كوبد، والوجه الآخر إلى القهر الذي فُرض– هو مصدر عجزهما عن التواصل. وإذا ما صغنا المسألة بكلمات ديكارت، التي استشهدنا بها في مستهل هذه الخلاصة، فإن «تنوع آرائنا» ناشئ عن واقع أننا «لا نثبت نظرنا على أشياء واحدة». مع أنه وحده الاعتراف بكل من وجهي يانوس – بعبارة أخرى، المحرقة والنكبة– هو الذي يمكنه أن يقود الإسرائيليين والفلسطينيين والعرب الآخرين إلى حوار حقيقي.

والحال أن المبرر الوحيد للتفاؤل الحذر في السياق المأساوي بشكل متزايد للنزاع الإسرائيلي – العربي هو واقع أنه قد حدث تقدم بطئ لكنه أكيد في اتجاه هذا التفاهم المتبادل. فالجانبان كلاهما يتحركان نحوه، حتى وإن كانت الأصوات الداعية إليه يغرقها دوي القنابل والصرخات واللعنات: إنه يشق لنفسه طريقًا. وهو، على الجانب الإسرائيلي، قد تجاوز بالفعل الحلقة الصغيرة من المعادين للصهيونية المنتمين إلى أقصى اليسار والتي كان مقتصرًا عليها لوقت طويل طويل. فهو موجود في قلب ما بعد الصهيونية ويتسع وراءها. وإذا كان بوسع رجل كأبراهام بورج، وسيرة حياته ليس فيها ما يُعاب عليه من وجهة نظر صهيونية، أن يكتب وينشر تأملاته النقدية الجديرة بالإعجاب، فإن هناك بصيص أمل. إن بورج يدير

(×) إله الأبواب والبوابات في الميثولوجيا الرومانية. – م.

ظهره للإنانية الإثنية: إنه يفطن للخشبة التي في عين بلده قبل أن ينظر القذى الذي في عين جيرانه(×).

لقد انتزعنا المحرقة من موقع القداسة الذي احتلته وحوّلناها إلى أداة للسياسة العادية بل والمبتذَلة. حوّلنا المحرقة إلى أداة في خدمة الشعب اليهودي ؛ بل إلى سلاح ؛ سلاح أقوى من قوات الدفاع الإسرائيلية نفسها. وأصبحت المحرقة ملكية موقوفة لنا وحدنا[٦٢].

إننا منحازون إلى الأتراك في إنكارهم وقوع محرقة الأرمن، ومنحازون إلى اليمينيين الأميركيين، ولا نعرف شيئًا عن أمم أميركا الأصلية. وقد زوّدنا من اقترفوا المذابح في رواندا بالأسلحة ويصل إنكارنا إلى قلب البلقان .... وبهذا الشكل، عزلت إسرائيل نفسها عن السيرورات العالمية العميقة وأصبحت منكرةً لمحارق الشعوب الأخرى[٦٣].

وهذه كلمات جديرة بالإعجاب. إنها تبدو كصدىً لمقال إدوارد سعيد الذي استشهدنا به في مستهل هذا الكتاب، لكنه صدى في اتجاه التجاوب، كما هو جدير برجلين دافعهما نزعةٌ إنسانيةٌ واحدة، وإن كانا على الجانبين المتقابلين لجدار الكراهية: ليس أن «مأساتي أفدح من مأساتك»، القول العزيز على أفئدة المصابين بالأنانية الإثنية في كل من المعسكرين، بل القدرة على الاعتراف بمأساة الآخرين. فبورج، وهو يهودي وإسرائيلي، يعترف بمأساة الآخرين. وسعيد، وهو فلسطيني وعربي، يعترف بالبُعد الاستثنائي للمأساة اليهودية:

على أن محض جسامة ما حدث بين ١٩٣٣ و١٩٤٥ يتجاوز قدرتنا على الوصف والفهم. وكلما أمعن المرء في دراسة تلك الفترة وتجاوزاتها تَعَيَّنَ عليه أن يستنتج أن مذبحة

(×) يستجيبُ كتابُ بورج استجابة وافية لـ«الاختبار الحقيقي الذي يواجهه اليهود الإسرائيليين ويهود الشتات» كما صاغه إسرائيل شاحاك، «اختبار نقدهم للذات والذي يجب أن يتضمن نقد الماضي اليهودي»: «إن أهم ركن من أركان نقد كهذا يجب أن يتمثل في المواجهة التفصيلية والنزيهة للموقف اليهودي من غير اليهود. وهذا بالتحديد هو ما يطلبه يهود كثيرون من غير اليهود: أن يواجهوا ماضيهم ومن ثم أن يصبحوا مدركين للتفرقة ولأشكال الاضطهاد التي حاقت باليهود. وفي السنوات الأربعين الأخيرة كان عدد غير اليهود الذين قتلهم يهود أعظم بكثير من عدد اليهود الذين قتلهم غير يهود. كما أن حجم الاضطهاد والتفرقة ضد غير اليهود على يد ' الدولة اليهودية ' بتأييد من يهود الشتات المنظّمين هو أضخم جسامة من المكابدات التي أنزلتها باليهود أنظمة معادية لهم. ومع أن النضال ضد معاداة السامية (وجميع الأشكال الأخرى للعنصرية) لا يجب أن يتوقف أبدًا، فإن النضال ضد الشوفينية اليهودية والحصرية اليهودية، والذي يجب أن يتضمن نقدًا لليهودية الكلاسيكية، هو الآن ذو أهمية مساوية أو أعظم»[٦١].

أجهزت على كل هذه الملايين من الأبرياء، لابد لها، ويجب لها بالفعل، بالنسبة لكل إنسان محترم، أن تكون جسيمة العبء على الأجيال اللاحقة، اليهودية وغير اليهودية. ومهما أمكننا الاتفاق، مثلاً، مع توم سيجيف في كتابه **المليون السابع**، على أن إسرائيل قد استغلت المحرقة لأغراض سياسية، فلا يمكن أن يكون هناك شك يُذكر في أن الذكرى الجماعية للمأساة وعبء الخوف الذي تُحمّله لجميع اليهود اليوم لا يجب التهوين من شأنهما. وصحيح أنه كانت هناك مذابح جماعية أخرى في التاريخ البشري (مذابح شعوب أميركا الأصلية والأرمن والبوسنويين والأكراد، إلخ). وصحيح أن بعضها لم يجر الاعتراف به بما يكفي من جانب مرتكبيه كما لم يجر التعويض عنه. إلاّ أنه لا مبرر هناك بالمرة، في رأيي، للإذعان في هلع ورعب للمأساة الخاصة التي حاقت بالشعب اليهودي. وبوصفي عربيًا بالأخص أجد أن من المهم فهم هذه التجربة الجماعية بكل تفصيل ملموس من تفاصيلها الرهيبة قدر ما يسع المرء: ففعل الفهم هذا يضمن إنسانية المرء وعزمه على عدم نسيان كارثة كهذه أبدًا وعلى عدم السماح بتكرارها أبدًا(٦٤).

وأنا لا أضع أي شروط لمثل هذا الفهم والتعاطف: إننا نشعر بهما لذاتهما، لا لأجل فائدة سياسية. على أن تقدمًا كهذا من جانب العرب في اتجاه الوعي يجب أن يُقَابَلَ باستعداد مماثلٍ للتعاطف والفهم من جانب الإسرائيليين ومؤيدي إسرائيل الذين انخرطوا في كل أنواع الإنكار والتعبير عن انعدام المسئولية الدفاعي حين يتعلق الأمر بدور إسرائيل المركزي في تجريدنا التاريخي مما نملك كشعب .... ويجب أن نفكر في تاريخنا معًا، مهما قد يكون ذلك صعبًا، كي تتاح إمكانية صوغ مستقبل مشترك. فهذا المستقبل يجب أن يشمل العرب واليهود معًا، متحررًا من أي مخططات استبعادية، أساسها الإنكار، تهدف إلى حذف طرف للطرف الآخر، نظريًا كان ذلك الحذف أم سياسيًا. وهذا هو التحدي الحقيقي. وماعداه أيسر بكثير(٦٥).

وحتى إذا كان بورج لم يعترف بعدُ اعترافًا كاملاً بالمدى الحقيقي لمسئولية الصهيونية عن النكبة، وهو اعتراف قام به ما بعد الصهيونيين، فإنه قد قطع شوطًا طويلاً في اتجاه هذا الاعتراف، كما لو أنه كان منخرطًا في حوار متصل مع إدوارد سعيد. وأسلوبه في شرح المشكلة مقنع، على المستوى الإنساني:

يجب أن نقف على أعلى جبل وأن نعلن بوضوح وبصوت عالٍ: إننا نعلم أن حل مشكلة اللاّجئين الناجين من المحرقة قد تسبب بشكل مباشر وغير مباشر في خلق مشكلة اللاّجئين الفلسطينيين. وعندئذ فقط يمكننا تقديم اعتذاراتنا وتوضيحاتنا ...

يجب أن نعترف بأننا، بعد المحرقة، أعطينا حيواتنا قيمة لأننا كنا نريد الحياة بعد كل هذا الموت. ولم نكن حسّاسين لحيوات الآخرين وللثمن الذي دفعوه لقاء خلاصنا. نرجوكم سامحونا، وسوف نضع معًا نهاية لهذا الهاجس اللاّجئي المرضي الذي يعذبنا كلنا(٦٦).

والحال أن هذه الكلمات إنما تؤكد ما طرحه جوزيف سماحة عن «اللوثة الأصلية» للرد الصهيوني على المحرقة، عندما كتب، قبل أكثر من خمسة عشر عامًا:

إن تلبية الحقوق الوطنية للشعب الفلسطيني هي الردّ التاريخي والإنساني على «المحرقة» لأنها تقوم على تنقية الردود الأخرى، بما فيها اليهودي، من اللوثة الأصلية التي أصابتها عند تشريد الشعب الفلسطيني عبر إيجاد «ملجأ» لليهود يلعب دور شرطي المنطقة لصالح القوى الأجنبية(٦٧).

فما أوسع الفرق بين نبرة كل هذه الاعترافات الصادرة عن هؤلاء الأفراد وغطرسة ميئير ليتفاك وإستير ويبمان ! فبعد أن شيَّدا كتابًا بأكمله حول الفكرة المختلة عن «خطاب عربي بشأن المحرقة»، جرى تصويره على أنه كله من قطعة واحدة أساسًا، مع بعض التنويعات، يكتشفان، في نهاية الكتاب، أن الخطاب بصيغة المفرد والذي لم يوجد البتة في أي مكان إلاّ في تخيلاتهما قد أصبح «أقل تجانسًا وأكثر تعقيدًا مما كان عليه عادةً»(٦٨) وأن «إجماعه» [كذا] «قد تحطم»(٦٩)، ثم يسارعان بعد ذلك مباشرة إلى التشهير به باتهام «المقاربة الجديدة» بإنكار المحرقة بأسلوب أحدث، عبر إضفاء طابع نسبي عليها، و... توظيفها توظيفًا سياسيًّا ! وهذا الاتهام أقل مقبولية من حيث إنه صادر عن كاتبين لا يعترفان البتة، في أي مكان في كتابهما، بالمسئولية الإسرائيلية عن النكبة.

إن تفكيك المقاربة الجديدة عن طريق الصيغ المتعارف عليها للكتابة التاريخية عن المحرقة بوسعه أن يبين بسهولة أنها مشحونة، بدرجات مختلفة، بعناصر حديثة لخطاب إنكار

المحرقة كما بعناصر إضفاء الطابع النسبي والتوظيف السياسي. فالاعتراف بالمحرقة من جانب صاغية وسعيد وخوري وبشارة(×) وآخرين اعتراف ذرائعي. إذ يجري الاعتراف باضطهاد اليهود، إلاّ أنه يجري في الوقت نفسه ربطه بالمأساة الفلسطينية واعتراف إسرائيل والغرب بها. والحال أن المقارنة بين الاثنين، بشكل مباشر أو ضمني، إنما تنطوي بحكم التعريف على تهوين من شأن المحرقة وإضفاء طابع نسبي عليها(٧٠).

والحاصل أن هذه المحاولة الرامية إلى الحط، عبر الإساءة، من سمعة أولئك الذين يجتهدون، في المعسكر المضاد، في بناء جسور بين الجماعتين السكانيتين لا نظير لها إلاّ في رفض بعض العرب لجميع ما بعد الصهيونيين بوصفهم، في النهاية، «صهيونيين» على أي حال. إلاّ أنه، سواء أحب ذلك أم لم يحبه المتطرفون على كل من جانبي جدار الفصل، فإن الاعتراف المتبادل بالمحرقة والنكبة قد قطع شوطًا طويلاً، على الرغم من أولئك الذين يسعون إلى إغراق أصوات الداعين إليه. وتستحق إحدى المبادرات لفت الانتباه إليها بشكل خاص لأنها، من الناحية الرمزية، جد ثرية: معرض عن المحرقة افتُتح في ٢٧ يناير/ كانون الثاني ٢٠٠٩، اليوم العالمي لتذكر المحرقة، في قرية نعلين الفلسطينية بالضفة الغربية، ونعلين هي إحدى بؤر النضال ضد جدار الفصل، الذي يمر عبر أرض تنتمي لهذه القرية(٧١). والحال أن الاعتراف بالمحرقة والنكبة لابد له من أن يزيد من تقارب خطابات الطرفين بشأن كلٍّ من المأساتين(٧٢).

على أن مثل هذا الاعتراف المتبادل ليس كافيًا. فمن الضروري أيضًا أن يعترف العرب خارج فلسطين، بحسب البلد الذي ينتمون إليه، بكل من مسئوليتهم عن نزوح اليهود العرب و- حيثما كان ذلك قد حصل- سلب ممتلكات اليهود العرب، كما عن إسهامهم في اضطهاد الفلسطينيين. وقد أشرنا بالفعل إلى المعاملة الفظيعة التي تعرض لها اليهود العراقيون بالأخص. والظلم الذي ارتكبته الدول

(×) يجب أن نلاحظ أن لينتْاك وويبمان لا يوردان غير أسماء كُتّاب عرب خلفيتهم مسيحية، مع أن من المؤكد أنه لا افتقار هناك إلى كُتّاب عرب خلفيتهم مسلمة يعترفون بالمحرقة. ومن المؤكد أن هذا ليس صدفة، لأن إحدى رسائل كتابهما السافرة إلى هذا الحد أو ذاك هي أن العرب القادرين على إنتاج خطاب مقبول للغرب هم، في الواقع، المسيحيون، أي أقلية بنيوية في العالم العربي، أو المسلمون الذين يحيون في الغرب.

العربية بحق العرب الآخرين المعروفين بالفلسطينيين ليس أقــل فظاعــة: الــذبح والإخضاع على يد الملكية الأردنية، إلى جانب الذبح المتكرر في لبنـــان، بتواطــؤ من النظام السوري أو من دون هذا التواطؤ – لبنان، الذي لا يمكن فيه تسمية محنة اللاّجئين الفلسطينيين الشائنة إلاّ بالأبارتهيد. وقد أجاد سماحة التعبير عن الأمر:

إن ما حلّ بالشعب الفلسطيني هو أقل هولاً من «المحرقة»، غير أنه مهول. ولا يجــب نسيان أننّا، نحن العرب، شاركنا، بوعي وإرادة أم لا، في نصيب من ذلك. من هنــا يتوجّــب علينا، أدبيًا، اكتشاف المفهوم الخاص الذي يحدّد مســؤوليتنا حيــال الفلســطينيين وإجــراء المحاكمات السياسية والأخلاقية على أساسه. وكما أن أوروبا تضطرب لأي مظهر عنصري ضد اليهود لأنه يعني، في ما يعني، عودتها إلى حروبها ونزاعاتها وتخلّفها، فإنه يجب علــى العرب أن يرتجفوا لأي سلوك مجّاني ضد الفلسطينيين ليس لأنه الدليل الأكثر سطوعًا علــى موقفهم ضد «إخوتهم» و«أبناء عشيرتهم» بل على مبلغ الإنحطاط الذي وصلوا إليه فــي مــا يخصّ مشروعهم الخاص(٧٣).

ومن الضروري أيضًا أن يعترف اليهود الإسرائيليون ذوو الخلفية الأوروبية، بما ألحقوه من اضطهاد وتفرقة بكل من المواطنين الفلسطينيين في البلــد وكــذلك السكان الذين يجدون أنفسهم عند مفترق طرق الجماعتين الإثنيتين، أعنــي اليهــود العرب أو الشرقيين أو المزراحيم، بحسب ما يشــاء المــرء تســميتهم: «ضــحايا الصهيونية اليهود»(٧٤)، الذين يمكنهم لعب دور وسطاء بــين مــن هــم، اليــوم، معسكران متعارضان.

إن وجهي الإله يانوس، في الميثولوجيا الرومانية، ينظــران فــي اتجــاهين مختلفين: وجه ينظر إلى المستقبل والآخر ينظر إلى الماضي. ولا يمكــن الفصــل بينهما. وهذه طريقة للاعتراف بحقيقة أن من غير الممكن التطلــع إلــى مســتقبل سلمي، دون تسوية الحسابات مع الماضي واستيعاب دروسه. إلاّ أنه لكــي يحــدث هذا، لابد من وضع نهاية للمذابح حتى يمكن لجهود من يحــاولون حفــز التفــاهم المتبادل بين اليهود والعرب أن تؤتي ثمارها، وحتى يمكن للتيارات السياسية التــي تستلهم التراث الإنساني العالمي للتنوير أن ترد إلى الوراء، في كــل مــن العــالم

العربي وإسرائيل، أشكال التعصب السياسي والديني الكثيرة التي تهب الرياح، اليوم، في الاتجاه الذي تشتهيه سفنها.

كان الرومان يتركون أبواب معبد يانوس مفتوحة في وقت الحرب. وفي الشرق الأوسط، مازالت الأبواب مفتوحة على مصاريعها لأكثر من ستين عامًا. ولقد بات من الملح أن توصد – إلى الأبد.

الهوامش

1-Voir Isaac Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Oxford University Press, Londres, 1968.

2-Voir Martin Buber, « Zionism and "Zionism" », extrait de *A Land of Two Peoples* (1948), in Adam Shatz, éd., *Prophets Outcast: A Century of Dissident Jewish Writing about Zionism and Israel*, Nation Books, New York, p. 56-59.

احتفظ بوبر بعلامات التنصيص المتحفظة لصهيونية الدولة خلافًا لصهيونيته هو، إلاّ أن هذه العلامات يجدر بها، من منظور تاريخي، أن تكون مميزة لصهيونيته هو.

3-Mark Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 3-14.

يشير كوهين إلى الدور الذي لعبه يهودٌ من البلدان العربية في صوغ «الأسطورة المضادة» التي يصفها بأنها، بمعنى ما، نتاج تنافس مع الأشكينازيم ووضعيتهم كضحايا للمحرقة (pp.12-13). لكن هذا بعيد عن أن يكون القاعدة. وللوقوف على مساهمة بقلم يهودي عربي تتباين مع الآراء الصهيونية، انظر

Abraham Serfaty, « Le judaïsme marocain et le sionisme », *Souffles*, n° 15, 3ème trimestre 1969, p. 24-37 – disponible sur Internet : http://www.lehman.cuny.edu/deanhum/langlit/french/souffles/s15/5.html

4-Bernard Lewis, *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, reissued with a new Afterword, W. W. Norton & Co., New York, 1999 (1st ed. 1986), p. 20.

الفكرة نفسها عن النزاع الإسرائيلي – العربي تتكرر في الفصل الأخير من الكتاب: «قد يكون التحيز قد لبّدَ هذا النزاع بالغيوم، وقد يكون التحيز قد أثّر عليه في تجلياته. لكن التحيز ليس هو الذي تسبب فيه» (p. 242).

5-*Ibid.*, p. 22-23.

6-*Ibid.*, p. 240.

7-*Ibid.*, p. 241.

8-*Ibid.*, p. 241-242.

9- Michael Marrus, « Is There a New Antisemitism? », in Michael Curtis, éd., *Antisemitism in the Contemporary World*, Westview, Boulder (CO), 1986, p. 172-181 (p. 180).

10-*Ibid.*, p. 174.

11-Brian Klug, « The Myth of the New Anti-Semitism », *The Nation*, 2 février 2004 – disponible sur Internet :
http://www.thenation.com/doc/20040202/klug
Voir aussi du même auteur, « The State of Zionism », *The Nation*, 18 juin 2007 – également sur Internet :
http://www.thenation.com/doc/20070618/klug

12-Klug, « The Myth of the New Anti-Semitism ».

13-Voir entre autres publications de Robert Wistrich, la brochure de propagande *Muslim Anti-Semitism: A Clear and Present Danger*, publiée par le American Jewish Committee, New York, 2002.

14-Yehuda Bauer, « Antisemitism and Anti-Zionism—New and Old », in Wistrich, éd., *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporay World*, New York University Press, New York, 1990, p. 195-207 (p. 207).

15- « Définition de travail de l'antisémitisme », texte original anglais sur Internet :
http://fra.europa.eu/fraWebsite/material/pub/AS/AS-WorkingDefinition-draft.pdf
Ce texte a été traduit en 32 langues par le European Forum on Antisemitism, une organisation liée à l'American Jewish Committee et fondée en 2008 par une réunion à Berlin de personnalités juives en provenance de quinze pays européens, d'Israël et des États-Unis – sur Internet :
http://www.european-forum-on-antisemitism.org/working-definition-of-antisemitism

16-Frank Stern, *The Whitewashing of the Yellow Badge: Antisemitism and Philosemitism in Postwar Germany*, Pergamon, Oxford, 1992, p. 337.

17-Cité dans *ibid.*, p. 402.

18-*Ibid.*, p. 382.

19-Eleonore Sterling, « Judenfreunde – Judenfeinde. Fragwürdiger Philosemitismus in der Bundesrepublik », *Die Zeit*, n° 50, 10 décembre 1965 – disponible sur Internet :
http://www.zeit.de/1965/50/Judenfreunde–Judenfeinde
Voir aussi Stern, « Der geschönte Judenfleck: Antisemitismus als Philosemitismus », in Jüdisches Museum der Stadt Wien, éd., *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Picus, Vienne, 1995, p. 398-402.

20-Cité dans Stern, *The Whitewashing of the Yellow Badge*, p. 383.

21-*Ibid.*, p. 396-403.

22-*Ibid.*, p. 432.

23-*Ibid.*, p. 430.

24-Britta Frede-Wenger, « Dimensions of Responsibility: A German Voice on the Palestinian-Israeli Conflict in the Post-Shoah Era », in Leonard Grob et John Roth, éd., *Anguished Hope: Holocaust Scholars Confront the Palestinian-Israeli Conflict*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2008, p. 84-97 (p. 87).

25-Stern, *The Whitewashing of the Yellow Badge*, p. 434.

26-« Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel vor der Knesset in Jerusalem », 18 mars 2008 – original et traduction anglaise disponibles sur Internet:
http://www.bundesregierung.de/Content/DE/Rede/2008/03/2008-03-18-rede-merkel-vor-der-knesset.html

27-Paul Belkin, *Germany's Relations with Israel: Background and Implications for German Middle East Policy*, Congressional Research Service, Washington, 2007, p. 5-6.

28-« Germany's transformation », éditorial, *Jérusalem Post*, 24 août 2006 – disponible sur Internet :
http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1154525933256&pagename=JPost%2FJPArticle%2FShowFull

29-Lewis, *Semites and Anti-Semites*, p. 253.

٣٠- للوقوف على مجهود جدير بالثناء لعدم فصل مسألة معاداة السامية عن مسألة رهاب الإسلام، انظر

John Bunzl et Alexandra Senfft, *Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost*, VSA, Hambourg, 2008.

31-Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion. Un faux et ses usages dans le siècle*, Berg international, Paris, 1992, p. 315-339.

32-Voir à ce sujet Roni Stauber, « *Realpolitik* and the Burden of the Past: Israeli Diplomacy and the 'Other Germany' », *Israel Studies*, vol. 8, n° 3, automne 2003, p. 100-122.

33-*Harry S. Truman 1947 Diary*, 21 juillet 1947, Truman Library, Independence (MO) – disponible sur Internet :
http://www.trumanlibrary.org/diary/page21.htm

34-Voir Norman Stillman, « Antisemitism in the Contemporary Arab World », in Curtis, éd., *Antisemitism*, p. 70-85 (p. 72).

35-Sur l'évolution de l'attitude des Frères musulmans à cet égard entre 1956 et 1967, voir Emmanuel Sivan, « Radical Islam and the Arab-israeli Conflict », *ibid.*, p. 61-69 (p. 62-64).

36-*Ibid.*, p. 65-66. On trouvera un exposé édifiant des vues de Qutb sur les Juifs dans l'ouvrage d'Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presses de la FNSP et Cerf, Paris, 1984, ch. III, « Juifs et chrétiens dans la société islamique idéale du *Zilâl* », p. 103-122.

٣٧- أنور السادات، «خطاب الرئيس أنور السادات في الاحتفال بذكرى المولد النبوي الشريف»، الأهرام، ٢٦ أبريل/ نيسان ١٩٧٢ - متاح على الإنترنت:

http://www.anwarsadat.org/articletemplate_lang.asp?templet_id=49&category=&categorytemp=29&category_id=367&parent=29

٣٨- محمود عباس، **الوجه الآخر: العلاقة السرّية بين النازية والصهيونية**، دار ابن رشد، عمّان، ١٩٨٤.

٣٩- روبير فوريسون، **حقيقة غرف الغاز النازية**، تقديم محمود عباس، دار الكرمل، عمّان، ١٩٨٣.

40-Nathan Glazer, « Anti-Zionism—A Global Phenomenon », in Curtis, éd., *Antisemitism*, p. 145-163 (p. 163, souligné par l'auteur).

41-*Ibid.*, p. 160.

42-*Ibid.*, p. 159.

43-Lewis, « The Anti-Zionist Resolution », *Foreign Affairs*, October 1976, p. 54-64, reproduit dans *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford University Press, New York, 2004, p. 274-283 (p. 275).

44-Glazer, « Anti-Zionism », p. 160, souligné par l'auteur.

45-*Ibid.*, p. 162.

46-*Ibid.*, p. 163.

47-David Grossman, « Speech at the Rabin memorial », *Haaretz*, 5 novembre 2006 – disponible sur Internet :
http://www.haaretz.com/hasen/spages/784034.html

48-Sur les conditions en Cisjordanie et à Gaza, voir l'excellent ouvrage d'Eyal Weizman, *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2007.

ويمكن للقارئ أن يجد أيضًا بحوثًا مهمة عن بنى الدولة الإسرائيلية العنصرية القاهرة، كما عن
الاضطهاد الذي يكابده الفلسطينيون، في
Ronit Lentin, *Thinking Palestine*, Zed, Londres, 2008.

49- Daniel Bar-Tal et Yona Teichman, *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 154-156. Voir aussi l'article de Ismael Abu-Saad, enseignant à l'Université Ben Gourion dans le Néguev, « The Portrayal of Arabs in Textbooks in the Jewish School System in Israel », *Arab Studies Quarterly*, vol. 29, n° 1, hiver 2007, p. 21-38.

50- Voir « Prevailing View Among Israeli Jews: Israel, Too, Bears Responsibility in Overall Israeli-Arab/Palestinian Conflict », qui présente l'étude et en donne quelques résultats – sur Internet :
http://www.tc.columbia.edu/news/article.htm?id=6811

51- Akiva Eldar, « Is an Israeli Jewish Sense of Victimization Perpetuating the Conflict with Palestinians? », *Haaretz*, 30 janvier 2009 – sur Internet :
http://www.haaretz.com/hasen/spages/1060061.html

52- Sami Smooha, *Index of Arab-Jewish Relations 2004*, University of Haifa, 2005, p. 113 – disponible sur Internet :
http://soc.haifa.ac.il/~s.smooha/download/IndexArabJewishRelations2004.pdf

53- *Ibid.*, p. 31, 114-116.

54- Avraham Burg, *The Holocaust is Over: We Must Rise from its Ashes*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p. 236-237

55- *Ibid.*, p. 192.

56- Voir note 2 ci-dessus.

57- Théodore Herzl, *L'État des Juifs*, La découverte, Paris, 1989, p. 47.

58- Maxime Rodinson, « Israël, fait colonial ? », *Les Temps modernes*, n° 253 bis, 1967, p. 68 (article reproduit dans Rodinson, *Peuple juif ou problème juif ?*, Maspero, Paris, 1981).

59- « Israel Protests UN Chief Ban Ki-Moon's Use of Term 'Nakba' », *Haaretz*, 16 mai 2008 – sur Internet :
http://www.haaretz.com/hasen/spages/984009.html

60- « FM Livni's address at the closing plenary session of the Israel Presidential Conference » – sur Internet :
http://www.mfa.gov.il/MFA/About+the+Ministry/Foreign+Minister+Livni/Speeches+interviews/FM%20Livni%20address%20to%20Israel%20Presidential%20Conference%2015-May-2008

61- Israel Shahak, *Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years*, 2ème éd., Pluto, Londres, 1997, p. 103.

62- Burg, *The Holocaust is Over*, p. 152.

63- *Ibid.*, p. 171.

64- Edward Said, « Bases for Coexistence » (1997), in *The End of the Peace Process: Oslo and After*, Vintage, New York, 2001, p. 205-209 (p. 206).

65- *Ibid.*, p. 209.

66- Burg, *The Holocaust is Over*, p. 83-84.

٦٧- جوزيف سماحة، سلام عابر، نحو حل عربي للمسألة اليهودية، دار النهار، بيروت، ١٩٩٣، ص ١١٢.

68- Meir Litvak et Esther Webman, *From Empathy to Denial: Arab responses to the Holocaust*, Hurst &Co., Londres, 2009, p. 363.

69- *Ibid.*, p. 372.

70- *Ibid.*, p. 373.

71- Roi Mandel, « Naalin Holds Holocaust Exhibit », Ynet, 27 janvier 2009 – sur Internet :
http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3662822,00.html

٧٢- أسفر جهدٌ جديرٌ بالثناء في هذا الاتجاه عن صدور كتاب حوار ومواجهة للمرويات حول النزاع الإسرائيلي – الفلسطيني:

Robert Rotberg, éd., *Israeli and Palestinian Narratives of Conflict: History's Double Helix*, Indiana University Press, Bloomington, 2006.

٧٣- سماحة، سلام عابر، ص ١٠٩.

74- Voir Ella Shohat, « Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19/20, Automne 1988, p. 1-35. Reproduit dans Adam Shatz, éd., *Prophets Outcast*, p. 278-322.

مراجع بيبليوجرافية

[لأسباب تتعلق بضيق المساحة، لا تتضمن هذه القائمـــة بالمطبوعـــات التـــي استشهدنا بها في هذا الكتاب مقالات الصحف اليومية ولا الوثائق غير المتاحـــة إلاّ على الإنترنت. ولا يشار إلى العمل الواحد غير مرة واحدة تحت اسم المؤلف الذي يرد اسمه أولاً على رأس العمل، إن كان له أكثر من مؤلّف. والمساهمات الفرديـــة في مجموعات أو أعمال جماعية لا يشار إليها منفصلة، وإنما يشار إلى المجموعة فقط. (وأشكرُ چو كيلسى التي ساعدتني في إعداد هذه البيبليوجرافيا)].

Abdel-Malek, Anouar (1962), *Égypte Société Militaire*, Seuil, Paris

'Abdul-Nâsir, Gamâl [Abdel-Nasser, Gamal]

— (s.d.), *Speeches and Press Interviews 1958*, Information Department UAR, Le Caire

— voir aussi Frey, 1964

Abitbol, Michel (2006), *Juifs et Arabes au XXème siècle*, Perrin, Paris

— (1983), *Les Juifs d'Afrique du Nord sous Vichy*, Maisonneuve & Larose, Paris

Abou Iyad [Salâh Khalaf, dit Abu-Iyyâd] (1978), *Palestinien sans patrie. Entretiens avec Éric Rouleau*, Fayolle, Paris

Abu-Saad, Ismael (2007), « The Portrayal of Arabs in Textbooks in the Jewish School System in Israel », *Arab Studies Quarterly*, vol. 29, n° 1 (hiver), p. 21-38

Achcar, Gilbert (2006), *Le dilemme israélien. Un débat entre Juifs de gauche. Lettres de Marcel Liebman et Ralph Miliband*, Page deux, Lausanne

Achcar, Joseph (1934), *La France et l'Angleterre dans le Proche-Orient. L'évolution politique de la Syrie et du Liban, de la Palestine et de l'Irak*, Thèse, Imprimerie M. Martin, Lyon

Adams, James (1984), *The Unnatural Alliance*, Quartet, Londres

Antonius, George (1938), *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, Hamish Hamilton, Londres

Arendt, Hannah (1994), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin, New York.

Arnow, David (1994), « The Holocaust and the Birth of Israel: Reassessing the Causal Relationship », *Journal of Israeli History*, vol. 15, n° 3, p. 257-281

Aron, Raymond, (1968), *De Gaulle, Israël et les Juifs*, Plon, Paris

Auron, Yair (2005), *The Pain of Knowledge: Holocaust and Genocide Issues in Education*, Transaction, Piscataway

Avishai, Bernard (1990), *A New Israel: Democracy in Crisis, 1973-1988*, Ticknor & Fields, New York

— (1985), *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel*, Farrar Straus Giroux, New York

Awaisi (El-), Abd Al-Fattah (1998), *The Muslim Brothers and the Palestine Question 1928-1947*, Tauris Academic Studies, Londres

Bar-Tal, Daniel et Teichman, Yona (2005), *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*, Cambridge University Press, Cambridge

Batatu, Hanna (1978), *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'athists, and Free Officers*, Princeton University Press, Princeton

Bauer, Yehuda (2001), *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Haven [trad. fr. *Repenser l'Holocauste*, Autrement, Paris, 2002]

Bauer Yehuda *et al.*, éd. (1989), *Remembering for the Future: Working Papers and* Addenda, vol. 2: *The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon, Oxford

Baumgarten, Helga (2006), *Hamas: Der politische Islam in Palästina*, Diederichs, Munich

Bearman, Peri *et al.*, éd. (2002-), *The Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill (Brill Online), Leiden

Beinin, Joel (2004), « No More Tears: Benny Morris and the Road Back from Liberal Zionism », *Middle East Report* (MERIP), n° 230 (printemps), p. 38-45

— (1990), *Was the Red Flag Flying There? Marxist Politics and the Arab-Israeli Conflict in Egypt and Israel, 1948-1965*, I.B. Tauris, Londres

— (1998), *The Dispersion of Egyptian Jewry: Culture, Politics, and the Formation of a Modern Diaspora*, University of California Press, Berkeley

Belkin, Paul (2007), *Germany's Relations with Israel: Background and Implications for German Middle East Policy*, Congressional Research Service, Washington

Ben-Ami, Shlomo (2005), *Scars of War, Wounds of Peace: The Israeli-Arab Tragedy*, Weidenfeld & Nicolson, Londres

Benbassa, Esther (2007), *La souffrance comme identité*, Fayard, Paris

Ben-Dor, Gabriel, éd. (1978), *The Palestinians and the Middle East Conflict*, Turtledove, Ramat Gan

Berman, Aaron (1990), *Nazism, the Jews, and American Zionism, 1933-1948*, Wayne State University Press, Detroit

Berque, Jacques (1967), *L'Égypte. Impérialisme et révolution*, Gallimard, Paris

Black, Conrad (2003), *Franklin Delano Roosevelt: Champion of Freedom*, Public Affairs, New York

Black, Edwin (1999), *The Transfer Agreement: The Dramatic Story of the Pact Between the Third Reich and Jewish Palestine*, 2e éd., Dialog Press, Washington

Bourdieu, Pierre et Sayad, Abdelmalek (1964), *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, Paris

Boussois, Sébastien (2007), *Israël confronté à son passé. Essai sur l'influence de la « nouvelle histoire »*, L'Harmattan, Paris

Boyle, Susan Silsby (2001) *Betrayal of Palestine: The Story of George Antonius*, Westview, Boulder

Breitman, Richard *et al.* (2005), *U.S. Intelligence and the Nazis*, Cambridge University Press, Cambridge

Brenner, Lenni (1984), *The Iron Wall: Zionist Revisionism from Jabotinsky to Shamir*, Zed, Londres

— (1983), *Zionism in the Age of the Dictators*, Lawrence Hill & Co., Westport

Brunner, Rainer *et al.*, éd. (2002) *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, Ergon Verlag, Würzburg

Budeiri, Musa (1979), *The Palestine Communist Party 1919-1948: Arab & Jew in the Struggle for Internationalism*, Ithaca, Londres

Bunzl, John et Senfft, Alexandra, éd. (2008), *Zwischen Antisemitismus und Islamophobie. Vorurteile und Projektionen in Europa und Nahost*, VSA, Hambourg

Burg, Avraham (2008), *The Holocaust is Over; We Must Rise from its Ashes*, Palgrave Macmillan, New York

Burke, III, Edmund, ed. (1993), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, I.B. Tauris, Londres

Buruma, Ian et Margalit, Avishai (2004), *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*, Penguin, New York.

Carpi, Daniel (1983), « The Mufti of Jerusalem, Amin el-Husseini, and his Diplomatic Activity during World War II (October 1941-July 1943) », *Journal of Israeli History*, vol. 4, n° 1, p. 101-131

Carr, Firpo (2003), *Germany's Black Holocaust, 1890-1945*, Morris, Kearney

Carré, Olivier (1996), *Le nationalisme arabe*, Payot, Paris

— (1993), *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Armand Colin, Paris

— (1984), *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, Frère musulman radical*, Presses de la FNSP et Cerf, Paris

Cattaruzza, Marina *et al.*, éd. (2005, 2006), *Storia della Shoah. La crisi dell'Europa, lo sterminio degli ebrei e la memoria del XX secolo*, UTET, Turin, 2 vol.

Chaumont, Jean-Michel (1997), *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance*, La Découverte, Paris

Chiha, Michel (1969), *Palestine*, Trident, Beyrouth; réimp. (2007), *Palestine: Editorial Reflections of Michel Chiha 1944-55*, Stacey International, Londres

Chomsky, Noam (1999), *Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians*, South End Press, Cambridge, MA.

Cleveland, William (1985), *Islam Against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, University of Texas Press, Austin, et Saqi, Londres

Cohen, Hayyim (1966), « The Anti-Jewish *Farhûd* in Baghdad, 1941 », *Middle Eastern Studies*, vol. 3, n° 1, p. 2-17

Cohen, Hillel (2008), *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948*, University of California Press, Berkeley

Cohen, Mark (1996), *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton.

Cohen, Mark et Udovitch, Abraham, éd. (1989), *Jews among Arabs: Contacts and Boundaries*, Darwin, Princeton

Cohen, Mitchell (1987), *Zion & State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*, Basil Blackwell, Oxford.

Conan, Éric (1999), « Les secrets d'une manipulation antisémite », *L'Express*, 16 novembre

Coury, Ralph (2005), « The Demonisation of Pan-Arab Nationalism », *Race & Class*, vol. 46, n° 4, p. 1-19

— (1998), *The Making of an Egyptian Arab Nationalist: The Early Years of Azzam Pasha, 1893-1936*, Ithaca, Reading

Curtis, Michael, éd. (1986), *Antisemitism in the Contemporary World*, Westview, Boulder

Dalin, David et Rothmann, John (2008), *Icon of Evil: Hitler's Mufti and the Rise of Radical Islam*, Random House, New York

Dann, Uriel, éd. (1988), *The Great Powers in the Middle East, 1919-1939*, Homes & Meier, New York

Darwish, Mahmoud (1997), *La Palestine comme métaphore. Entretiens*, Actes Sud, Paris

Degras, Jane, éd. (1965), *The Communist International 1919-1943. Documents*, vol. 3, *1929-1943*, Oxford University Press, Londres

— éd. (1956), *The Communist International*, vol. 1, *1919-1922*, Oxford University Press, Londres

De Luca, Anthony (1979), « 'Der Grossmufti' in Berlin: The Politics of Collaboration », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, n° 1 (février), p. 125-138

Denisty, Louis (2006), *Le Grand Mufti et le nationalisme palestinien. Haj Amin al-Hussayni, la France et la Grande-Bretagne face à la révolte arabe de 1936-1939*, L'Harmattan, Paris

Deutscher, Isaac (1968), *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Oxford University Press, Londres [trad. fr. *Essais sur le problème juif*, Payot, Paris, 1969]

Devlin, John (1976), *The Baath Party: A History from Its Origins to 1966*, Hoover Institution Press, Stanford

Eddy, William (2005), *F.D.R. Meets Ibn Saud*, Selwa Press, Vista

Eisenberg, Laura Zittrain (1994), *My Enemy's Enemy: Lebanon in the Early Zionist Imagination, 1900-1948*, Wayne State University Press, Detroit

Elpeleg, Zvi (1993), *The Grand Mufti: Haj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement*, Frank Cass, Londres

— (1989), « Why Was 'Independent Palestine' Never Created in 1948? », *The Jerusalem Quarterly*, n° 50 (printemps), p. 3-22

Enayat, Hamid (2005), *Modern Islamic Political Thought: The Response of the Shī□ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, I.B. Tauris, Londres

Esco Foundation for Palestine (1947) *Palestine: A Study of Jewish, Arab, and British Policies*, vol. 2, Yale University Press, New Haven

Eshkoli, Hava Wagman (1993), « Three Attitudes Toward the Holocaust within Mapai, 1933-1945 », *Journal of Israeli History*, vol. 14, n° 1, p. 73-94

Evans, Richard (2005) *The Third Reich in Power 1933-1939*, Penguin, New York [trad. fr. *Le Troisième Reich. II, 1933-1939*, Flammarion, Paris, 2009]

Evron, Boaz (1981), « The Holocaust: Learning the Wrong Lessons », *Journal of Palestine Studies*, vol. 10, n° 3 (printemps), p. 16-26

Faris, Hani (1975), « Israel Zangwill's Challenge to Zionism », *Journal of Palestine Studies*, vol. 4, n° 3 (printemps), p. 74-90

Feldman, Matthew et Turda, Marius, éd. (2007), *'Clerical Fascism' in Interwar Europe*, numéro spécial, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, n° 2

Finkelstein, Norman (2000), *The Holocaust Industry: Reflection on the Exploitation of Jewish Suffering*, Verso, Londres.

— (1995), *Image and Reality of the Israel-Palestine Conflict*, Verso, Londres.

— (1991), « Myths, Old and New », *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, n° 1 (automne), p. 66-89

Flapan, Simha (1987), *The Birth of Israel: Myths and Realities*, Pantheon, New York

Friedländer, Saul (1969), *Réflexions sur l'avenir d'Israël*, Seuil, Paris

Frey, Gerhard (1964), « "Krieg mit Israel unvermeidbar" : NZ-Interview mit Staatspräsident Nasser », *Deutsche National-Zeitung und Soldaten-Zeitung*, vol. 14, n° 18 (1er mai), p. 1, 3-4

Garaudy, Roger

— (1995) *Les mythes fondateurs de la politique israélienne*, *La Vieille Taupe*, n° 2 (hiver)

Garber, Zev (1994), *Shoah: The Paradigmatic Genocide: Essays in Exegesis and Eisegesis*, University Press of America, Lanham

Garfinkle, Adam (1991), « On the Origin, Meaning, Use and Abuse of a Phrase », *Middle Eastern Studies*, vol. 27, n° 4, p. 539-550

Gensicke, Klaus (1988), *Der Mufti von Jerusalem, Amin el-Husseini, und die Nationalsozialisten*, Peter Lang, Frankfurt

Guérin, Daniel (1954), *Au service des colonisés 1930-1953*, Minuit, Paris

Gershoni, Israel (2001), *Beyond Anti-Semitism: Egyptian Responses to German Nazism and Italian Fascism in the 1930s*, EUI Working Paper n° RSC 2001/32, San Domenico

— (1999), « Egyptian Liberalism in an Age of 'Crisis of Orientation': Al-Risâlâ's Reaction to Fascism and Nazism, 1933-39 », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, n° 4 (novembre), p. 551-576

— (1997), « Confronting Nazism in Egypt – Tawfiq al-Hakim's Anti-Totalitarianism 1938-1945 », *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXVI*, p. 121-150

— (1986), « The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine, 1936-39 », *Middle Eastern Studies*, vol. 22, n° 3, p. 367-397

Gershoni, Israel et Jankowski, James (1995), *Redefining the Egyptian Nation, 1930-1945*, Cambridge University Press, Cambridge

Giladi, Naeim (1998), « The Jews of Iraq », *The Link*, vol. 31, n° 2 (avril-mai)

Gorodetsky, Gabriel (2003), « The Soviet Union's Role in the Creation of the State of Israel », *Journal of Israeli History*, vol. 22, n° 1, p. 4-20

Greilsammer, Ilan (1978), *Les communistes israéliens*, FNSP, Paris

Gresh, Alain (1983), *OLP, histoire et stratégies, vers l'État palestinien*, SPAG-Papyrus, Paris

Grob, Leonard et Roth, John, éd. (2008) *Anguished Hope: Holocaust Scholars Confront the Palestinian-Israeli Conflict*, Eerdmans, Grand Rapids

Gunning, Jeroen (2007), *Hamas in Politics: Democracy, Religion, Violence*, Hurst, Londres

Gutman, Israel, éd. en chef (1990), *Encyclopedia of the Holocaust*, 4 vols., Macmillan, New York

Hadari, Ze'ev Venia (1991), *Second Exodus: The Full Story of Jewish Illegal Immigration to Palestine, 1945-1948*, Vallentine Mitchell, Londres

Haim, Sylvia, éd. (1962), *Arab Nationalism: An Anthology*, University of California Press, Berkeley

— (1955), « Islam and the Theory of Arab Nationalism », *Die Welt des Islams*, vol. 4, n° 2/3, p. 124-149

— (1955), « Arabic Antisemitic Literature: Some Preliminary Notes », *Jewish Social Studies*, n° 17, p. 307-312

Harkabi, Yehoshafat (1988), *Israel's Fateful Decisions*, I.B. Tauris, Londres

— (1979), *The Palestinian Covenant and its Meaning*, Vallentine, Mitchell & Co., Londres

— (1976), *Arab Attitudes to Israel*, 2e éd., Keter, Jérusalem

— (1972), *Arab Attitudes to Israel*, Vallentine, Mitchell & Co., Londres

Hart, Alan (1987) *Arafat: Terrorist or Peacemaker?*, 3e éd., Sidgwick & Jackson, Londres

Hauner, Milan (1981), *India in Axis Strategy: Germany, Japan, and Indian Nationalists in the Second World War*, Klett-Cota, Stuttgart

Heikal, Mohamed Hasanein (2000), « Foreword to the Arabic Edition of Garaudy's *The Founding Myths of Modern Israel* », *The Journal of Historical Review*, vol. 19, n° 6 (novembre-décembre)

Hersh, Seymour (1991), *The Samson Option: Israel, America and the Bomb*, Random House, New York [trad. fr. *Opération Samson*, Olivier Orban, Paris, 1992]

Herzl, Théodore (1989), *L'État des Juifs*, La découverte, Paris, 1989

Hilberg, Raul (2003), *The Destruction of the European Jews*, 3e éd., Yale University Press, New Haven.

— (1992), *Perpetrators, Victims, Bystanders: The Jewish Catastrophe 1933-1945*, HarperCollins, New York

Hillel, Shlomo (1988), *Operation Babylon: Jewish Clandestine Activity in the Middle East 1946-51*, Collins, Londres

Hirszowicz, Lukasz (1966), *The Third Reich and the Arab East*, Routledge & Kegan Paul, Londres

Hitler, Adolf (1934), *Mon combat*, trad. intégrale de *Mein Kampf* par J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes, Nouvelles Éditions latines, Paris

Hoare, Marko Attila (2007), *The History of Bosnia: From the Middle Ages to the Present Day*, Saqi, Londres

Höpp, Gerhard

— éd. (2004), *Mufti-Papiere. Briefe, Memoranden, Redden und Aufrufe Amîn al-Husainîs aus dem Exil, 1940-1945*, Klaus Schwarz, Berlin

— (2003), « Salud wa Salam. Araber im Spanischen Bürgerkrieg », *Inamo*, n° 33 (printemps), p. 53-55

Höpp, Gerhard, Wien, Peter et Wildangel, René, éd. (2004), *Blind für die Geschichte? Arabische Begegnungen mit dem Nationalsozialismus*, Klaus Schwarz, Berlin

Hourani, Albert (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge.

Howard, Thomas et Pederson, William, éd. (2003), *Franklin D. Roosevelt and the Formation of the Modern World*, M. E. Sharpe, New York

Hroub, Khaled (2000) *Hamas: Political Thought and Practice*, Institute for Palestine Studies, Washington

Husayni (Al-), Muhammad Amîn

— (1941) « Fetwà di Amin el-Husseini per la guerra santa del maggio », *Oriente Moderno*, Année XXI, janvier-décembre 1941, p. 552-553

International Organization Foundation (1948), « International Refugee Organization », *International Organization*, vol. 2, n° 1 (février), p. 130-132

Jabbour, George (1970), *Settler Colonialism in Southern Africa and the Middle East*, University of Khartoum, Khartoum et PLO Research Center, Beyrouth

James, Laura (2006), *Nasser at War: Arab Images of the Enemy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke

Jankowski, James (2002), *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, Lynne Rienner, Boulder

— (1975), *Egypt's Young Rebels: "Young Egypt," 1933-1952*, Hoover Institution Press, Stanford

Jüdisches Museum der Stadt Wien, éd. (1995), *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, Picus, Vienne

Jurado, Carlos Caballero (1999), *La espada del Islam. Voluntarios árabes en la Wehrmacht*, 2e éd., García Híspan, Grenade

Kadi, Leila, éd. (1969), *Basic Political Documents of the Armed Palestinians Resistance Movement*, PLO Research Center, Beyrouth

Kaylani, Nabil (1972), « The Rise of the Syrian Ba'th, 1940-1958: Political Success, Party Failure », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3, n° 1 (janvier), p. 3-23

Keddie, Nikki (1972), *Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani: A Political Biography*, University of California Press, Berkeley

Kedourie, Elie (1997), *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Frank Cass, Londres

— (1974), *Arab Political Memoirs and Other Studies*, Frank Cass, Londres

Khadduri, Majid (1962), « General Nuri's Flirtation with the Axis Powers », *The Middle East Journal*, vol. 16, n° 3 (été), p. 328-336

— (1960), *Independent Iraq, 1932-1958: A Study in Iraqi Politics*, 2e éd., Oxford University Press, Londres

Khalidi, Rashid (2006), *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*, Beacon Press, Boston.

— (1997), *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York.

Khalidi, Walid, éd. (1987), *From Haven to Conquest: Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*, Institute for Palestine Studies, Washington

Khalil, Khalil Muhammad, éd. (1962), *The Arab States and the Arab League: A Documentary Record*, vol. 2, Khayats, Beyrouth

Khalil (Al-), Samir [pseudonyme de Kanan Makiya, Kan'ân Makkiyya] (1989), *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*, londres: Hutchinson Radius.

Khoury, Philip (1987), *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*, I.B. Tauris, Londres

Khosrokhavar, Farhad (2009), *Inside Jihadism: Understanding Jihadi Movements Worldwide*, Paradigm, Boulder

Kimmerling Baruch et Migdal, Joel (2003), *The Palestinian People: A History*, Harvard University Press, Cambridge

Kolsky, Thomas (1990), *Jews against Zionism: The American Council for Judaism, 1942-1948*, Temple University Press, Philadelphia

Krämer, Gudrun (2006), « Anti-Semitism in the Muslim World: A Critical Review », *Die Welt des Islams*, vol. 46, n° 3, p. 243-276

Kramer, Martin (1987), « Review of Cleveland, *Islam Against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism* », *Middle Eastern* Studies, vol. 23, n° 4, p. 529-533

Küntzel, Matthias (2007), *Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11*, Telos, New York

Kupferschmidt, Uri (1987), *The Supreme Muslim Council: Islam under the British Mandate for Palestine*, Brill, Leiden

Lacouture, Jean (1971), *Nasser*, Seuil, Paris

Lammers, Donald (1971), « Fascism, Communism, and the Foreign Office, 1937-39 », *Journal of Contemporary History*, vol. 6, n° 3, p. 66-86

Landau, Jacob (1994), *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford

Laqueur, Walter (1956), *Communism and Nationalism in the Middle East*, Routledge & Kegan Paul, Londres

Laskier, Michael (1986), « From War to War: The Jews of Egypt from 1948 to 1970 », *Studies in Zionism* (*Journal of Israeli History*), vol. 7, n° 1, p. 111-147

Lazare, Bernard (1969), *L'Antisémitisme : son histoire et ses causes*, Imprimerie Aubin, Vienne (France)

Le Bon, Gustave (1996) *La civilisation des Arabes*, Éd. de la Fontaine-au-Roy, Paris

Lenczowski, George (1980), *The Middle East in World Affairs*, 4e éd., Cornell University Press, Ithaca

Lentin, Ronit, éd. (2008), *Thinking Palestine*, Zed, Londres

Lewis, Bernard (2004), *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*, Oxford University Press, New York.

— (1999), *Semites and Anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice*, 2e éd. avec une nouvelle postface, W. W. Norton & Co., New York.

—(1984), *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton.

Lippman, Thomas (2005), « The Day FDR met Saudi Arabia's Ibn Saud », *The Link*, vol. 28, n° 2 (avril-mai), p. 2-12

Linn, Ruth et Gur-Ze'ev, Ilan (1996), « Holocaust as Metaphor: Arab and Israeli Use of the Same Symbol », *Metaphor and Symbolic Activity*, vol. 3, n° 11, p. 195-206

Litvak, Meir et Webman, Esther (2009), *From Empathy to Denial: Arab Responses to the Holocaust*, Hurst & Co., Londres

— (2003), « Perceptions of the Holocaust in Palestinian Public Discourse », *Israel Studies*, vol. 8, n° 3 (automne), p. 123-140

Lockman, Zachary (1996), *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*, University of California Press, Berkeley

MacDonald, Kevin (1998), « Jewish Involvement in Shaping American Immigration Policy, 1881-1965: A Historical Review », *Population and Environment*, vol. 19, n° 4 (mars 1998), p. 311-312

Mallmann, Klaus-Michael et Cüppers, Martin (2006), *Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina*, WBG, Darmstadt

Mandel, Neville (1976), *The Arabs and Zionism before World War I*, University of California Press, Berkeley

Marrus, Michael (1988), *The Holocaust in History*, Weidenfeld & Nicolson, Londres.

Masalha, Nur (2003), *The Politics of Denial: Israel and the Palestinian Refugee Problem*, Pluto, Londres

— (1992), *Expulsion of the Palestinians: The Concept of "Transfer" in Zionist Political Thought, 1882-1948*, Institute for Palestine Studies, Washington

— (1991), « A Critique of Benny Morris », *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, n° 1 (automne), p. 90-97

Massad, Joseph (2000), « Palestinian and Jewish History: Recognition or Submission? », *Journal of Palestine Studies*, vol. 30, n° 1 (automne), p. 52-67.

Mattar, Philip (1992), *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, 2e éd. rev., Columbia University Press, New York.

Mayer, Arno (2008), *Plowshares into Swords: From Zionism to Israel*, Verso, Londres.

— (1990), *Why Did the Heavens not Darken?: The Final Solution in History*, Pantheon, New York.

Mayer, Thomas (1982), « Egypt and the General Islamic Conference of Jerusalem in 1931 », *Middle Eastern Studies*, vol. 18, n° 3, p. 311-322

Mearsheimer, John et Walt, Stephen (2007), *The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy*, Farrar, Strauss and Giroux, New York.

— (2006), « The Israel Lobby », *The London Review of Books*, vol. 28, n° 6 (23 Mars), p. 3-12

Meddeb, Abdelwahab (2002), *La maladie de l'Islam*, Seuil, Paris

Meir-Glitzenstein, Esther (2004), *Zionism in an Arab Country: Jews in Iraq in the 1940s*, Routledge, Londres

Ménargues, Alain (2004), *Les Secrets de la guerre du Liban: Du coup d'État de Béchir Gémayel aux massacres des camps palestiniens*, Albin Michel, Paris

Mendes, Philip (2002), « The Forgotten Refugees: The Causes of the Post-1948 Jewish Exodus from Arab Countries », *Australian Journal of Jewish Studies*, vol. 16, p. 120-134

Mitchell, Richard (1993), *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, New York

Montesquieu (1964), *Œuvres complètes*, Seuil, Paris

Morris, Benny (2008), *1948: A History of the First Arab-Israeli War*, Yale University Press, New Haven

— éd. (2007), *Making Israel*, University of Michigan Press, Ann Arbor

— (2005), « The Historiography of Deir Yassin », *Journal of Israeli History*, vol. 24, n° 1 (mars), p. 79-107

— (2004), *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge University Press, Cambridge

— (2001), *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881-1998*, 2e éd., Vintage, New York.

— (1991), « Response to Finkelstein and Masalha », *Journal of Palestine Studies*, vol. 21, n° 1 (automne 1991), p. 98-114

— (1987), *The Birth of the Palestinian Refugee Problem, 1947-1949*, Cambridge University Press, Cambridge

— (1984), « Israel and the Lebanese Phalange: The Birth of a Relationship, 1948-1951 », *Journal of Israeli History*, vol. 5, n° 1, p. 125-144

Morse, Chuck (2003), *The Nazi Connection to Islamic Terrorism: Adolf Hitler and Haj Amin al-Husseini*, iUnivers, Lincoln

Muñoz, Antonio J. (s.d.), *Lions of the Desert: Arab Volunteers in the German Army 1941-1945*, 2e éd., Axis Europa, New York

Nafi, Basheer (1998), *Arabism, Islamism and the Palestine Question, 1908-1941: A Political History*, Ithaca, Reading

Najjar, Orayb Aref (2003), « Falastin Editorial Writers, the Allies, World War II, and the Palestinian Question in the 21st Century », *SIMILE: Studies in Media & Information Literacy Education*, vol. 3, n° 4 (novembre), p. 1-15

Nerín, Gustau (2005), *La guerra que vino de África*, Crítica, Barcelone

Nicosia, Francis (2008), *Zionism and Anti-Semitism in Nazi Germany*, Cambridge University Press, New York

— (2008), « Review of Mallmann and Cüppers, *Halbmond und Hakenkreuz*, *Holocaust and Genocide Studies* », vol. 22, n° 1 (printemps), p. 125-128

— (2000), *The Third Reich & the Palestine Question*, 2e éd., Transaction, New Brunswick

— (1980), « Arab Nationalism and National Socialist Germany, 1933-1939: Ideological and Strategic Incompatibility », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, n° 3 (novembre), p. 351-372

Nordbruch, Götz (2009), *Nazism in Syria and Lebanon: The Ambivalence of the German Option, 1939-1945*, Routledge, Londres

Novick, Peter (1999), *The Holocaust in American Life*, Houghton Mifflin, Boston [trad. fr. *L'Holocauste dans la vie américaine*, Gallimard, Paris, 2001]

Pappé, Ilan, éd. (2007), *The Israel/Palestine Question: A Reader*, 2e éd., Routledge, Londres

— (2006), *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld, Oxford.

— (2003), « Haj Amin and the Buraq Revolt », *Jerusalem Quarterly File*, n° 18 (juin), p. 6-16

— (2002), « The Post-Zionist Discourse in Israel: 1990-2001 », *Holy Land Studies*, vol. 1, no. 1 (septembre), p. 9-35

Patai, Raphael (2002), *The Arab Mind*, The Hatherleigh Press, Long Island City

Pearlman, Maurice (1947), *Mufti of Jerusalem: The Story of Haj Amin El Husseini*, Victor Gollancz, Londres

Piterberg, Gabriel (2008), *The Returns of Zionism: Myths, Politics and Scholarship in Israel*, Verso, Londres

Podeh, Elie et Winckler, Onn, éd. (2004), *Rethinking Nasserism: Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, University Press of Florida, Gainesville

Porat, Dina (1990), *The Blue and the Yellow Stars of David: The Zionist Leadership in Palestine and the Holocaust, 1939-1945*, Harvard University Press, Cambridge

— (1984), « Al-domi: Palestinian Intellectuals and the Holocaust, 1943-1945 », *Journal of Israeli History*, vol. 5, n° 1, p. 97-124

Porath, Yehoshua (1977), *The Palestinian Arab National Movement, 1929-1939: From Riots to Rebellion*, Cass, Londres

— (1974), *The Emergence of the Palestinian-Arab National Movement, 1918-1929*, Cass, Londres

Rasheed, Mohammad (1970), *Toward a Democratic State in Palestine*, PLO Research Center, Beyrouth.

Reid, Donald (1982), « Arabic Thought in the Liberal Age Twenty Years After », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 14, n° 4 (novembre), p. 541-557

Rheinisches JournalistInnenbüro (2005), *"Unsere Opfer zählen nicht". Die Dritte Welt im Zweiten Weltkrieg*, Assoziation A, Hambourg

Rejwan, Nissim (2006), *Israel's Years of Bogus Grandeur: From the Six Day War to the First Intifada*, University of Texas Press, Austin

— (2000), *Arab Aims and Israeli Attitudes: A Critique of Yehoshafat Harkabi's Prognosis of the Arab-Israeli Conflict*, The Hebrew University of Jerusalem, Jérusalem

— (1985), *The Jews of Iraq: 3000 Years of History and Culture*, Weidenfeld and Nicolson, Londres

Rennap, Israel (1942), *Anti-Semitism and the Jewish Question*, with a preface by William Gallacher, Lawrence & Wishart, Londres

Rodinson, Maxime (1981), *Peuple juif ou problème juif ?*, Maspero, Paris

Rogan, Eugene et Shlaim, Avi, éd. (2007), *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, 2e éd., Cambridge University Press, Cambridge

— (2001), *The War for Palestine: Rewriting the History of 1948*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rotberg, Robert, éd. (2006), *Israeli and Palestinian Narratives of Conflict: History's Double Helix*, Indiana University Press, Bloomington

Rouleau, Eric (1967), « Après vingt ans d'existence tumultueuse le Baas continue », *Le Monde diplomatique*, septembre, p. 6-7

Roumani, Maurice (1983), *The Case of the Jews from Arab Countries: A Neglected Issue*, World Organization of Jews from Arab Countries, Tel Aviv

Rubenstein, Sondra Miller (1985), *The Communist Movement in Palestine and Israel, 1919-1984*, Westview, Boulder

Ruffner, Kevin, éd. (1999), *Forging an Intelligence Partnership: CIA and the Origins of the BND, 1945-49*, CIA History Staff, Langley

Saad-Ghorayeb, Amal (2002), *Hizbu'llah: Politics and Religion*, Pluto, Londres

Sadât (Al-), Anwar [El-Sadat, Anwar ; El-Sadate, Anouar] (1977), *In Search of Identity: An Autobiography*, Harper & Row, New York.

— (1957) *Revolt on the Nile*, éd. et trad. par Thomas Graham, Allan Wingate, Londres.

Sa'di, Ahmad et Abu-Lughod, Lila, éd. (2007), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, Columbia University Press, New York

Saïd, Edward (2001), *The End of the Peace Process: Oslo and After*, Vintage, New York

— (1998) « Israël-Palestine, une troisième voie. Réponse aux intellectuels arabes fascinés par Roger Garaudy », *Le Monde diplomatique*, août, p. 9

— (1997), « Bases for Coexistence », *Al-Ahram Weekly*, 6 novembre.

Safran, Nadav (1961), *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*, Harvard University Press, Cambridge

Sanbar, Elias (1984), *Palestine 1948. L'expulsion*, Livres de la Revue d'études palestiniennes, Institute for Palestine Studies, Washington

Sartre, Jean-Paul, éd. (1967), *Le conflit israélo-arabe*, numéro spécial, *Les Temps modernes*, n° 253 bis

Satloff, Robert (2006), *Among the Righteous: Lost Stories from the Holocaust's Long Reach into Arab Land*, Public Affairs, New York

Schiff, Ze'ev et Ya'ari, Ehud (1991), *Intifada: The Palestinian Uprising—Israel's Third Front*, Touchstone, New York.

Schleifer, Abdullah (1980), « The Life and Thought of 'Izz-id-Din al-Qassam », *The Islamic Quarterly*, vol. 23, n° 2 (2e trimestre), p. 61-81

Schwanitz, Wolfgang, éd. (2004), *Germany and the Middle East, 1871-1945*, Markus Wiener, Princeton

Seale, Patrick (1965), *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*, Oxford University Press, Londres

Segev, Tom (2007), *1967: Israel, the War, and the Year that Transformed the Middle East*, Metropolitan, New York.

— (2000), *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*, Metropolitan, New York.

— (2000), *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, Owl Books, New York.

Seidman, Peter (1973), *Socialists and the Fight against Anti-Semitism: An Answer to the B'nai B'rith Anti-Defamation League*, Pathfinder, New York

Shahak, Israel (1997), *Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years*, 2e éd., Pluto, Londres.

Shapira, Anita (1992), *Land and Power: The Zionist Resort to Force, 1881-1948*, Oxford University Press, New York

Shapira, Anita et Penslar, Derek (2003), *Israeli Historical Revisionism: From Left to Right*, Frank Cass, Londres

Shatz, Adam, éd. (2004), *Prophets Outcast: A Century of Dissident Jewish Writing about Zionism and Israel*, Nation Books, New York

Shavit, Yaacov (1988), *Jabotinsky and the Revisionist Movement 1925-1948*, Frank Cass, Londres

Shemesh, Moshe (2003), « Did Shuqayri Call for 'Throwing the Jews into the Sea'? », *Israel Studies*, vol. 8, n° 2 (été), p. 70-81

Shenhav, Yehouda (1999), « The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31, n° 4 (novembre), p. 605-630

Shermer, Michael et Grobman, Alex (2000), *Denying History: Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?*, University of California Press, Berkeley

Shindler, Colin (2006), *The Triumph of Military Zionism: Nationalism and the Origins of the Israeli Right*, I.B. Tauris, Londres

Shipler, David (1987), *Arabs and Jews: Wounded Spirits in a Promised Land*, Penguin, New York.

Shlaim, Avi (2000), *The Iron Wall: Israel and the Arab World*, W. W. Norton & Co., New York.

— (1988), *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine*, Clarendon Press, Oxford

Schmitt, Carl (1992), *Théorie du partisan*, dans *La notion de politique / Théorie du partisan*, Flammarion, Paris

Shohat, Ella (1988), « Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims », *Social Text*, n° 19/20 (automne), p. 1-35

Shohama, Edna, Shiloaha, Neomi et Kalisman, Raya (2003), « Arab Teachers and Holocaust Education: Arab Teachers Study Holocaust Education in Israel », *Teaching and Teacher Education*, n° 19, p. 609-625

Simon, Reeva (1986), *Iraq Between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, Columbia University Press, New York

Smith, Gary, éd. (1974), *Zionism—The Dream and the Reality: a Jewish Critique*, Barnes & Noble, New York

Soliman, Lotfallah (1989), *Pour une histoire profane de la Palestine*, La Découverte, Paris

Stauber, Roni (2003), « *Realpolitik* and the Burden of the Past: Israeli Diplomacy and the 'Other Germany' », *Israel Studies*, vol. 8, n° 3, p. 100-122

Stephens, Robert (1971), *Nasser: A Political Biography*, Allen Lane Penguin, Londres

Sterling, Eleonore (1965), « Judenfreunde—Judenfeinde. Fragwürdiger Philosemitismus in der Bundesrepublik », *Die Zeit*, n° 50 (10 décembre)

Stern, Frank (1992), *The Whitewashing of the Yellow Badge: Antisemitism and Philosemitism in Postwar Germany*, Pergamon, Oxford

Stillman, Norman (1991), *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, The Jewish Publication Society, Philadelphia

Taguieff, Pierre-André (1992), *Les Protocoles des Sages de Sion. Un faux et ses usages dans le siècle*, Berg international, Paris

Tamimi, Azzam (2007), *Hamas: Unwritten Chapters*, C. Hurst & Co., Londres

Teveth, Shabtai (1996), *Ben-Gurion and the Holocaust*, Harcourt Brace & Co., New York

— (1987), *Ben-Gurion: The Burning Ground, 1886-1948*, Houghton Mifflin, Boston

Tibi, Bassam (1990) *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*, 2e éd. Macmillan, Basingstoke

— (1971), *Nationalismus in der Dritten Welt am arabischen Beispiel*, Europäische Verlagsantalt, Francfort

Torok-Yablonka, Hannah (1992), « The Recruitment of Holocaust Survivors during the War of Independence », *Journal of Israeli History*, vol. 13, n° 1, p. 43-56

Vatikiotis, P.J. (1978), *Nasser and His Generation*, Croom Helm, Londres

— (1961), *The Egyptian Army in Politics: Pattern for New Nations?*, Indiana University Press, Bloomington

Vidal, Dominique avec Boussois, Sébastien (2007), *Comment Israël expulsa les Palestiniens : Les nouveaux acquis de l'Histoire (1945-1949)*, éd. de l'Atelier, Ivry-sur-Seine

Vidal-Naquet, Pierre (2005), *Les assassins de la mémoire: « Un Eichmann de papier » et autres essais sur le révisionnisme*, 2e éd., La Découverte, Paris

— (1995), *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Points, Paris

Walicki, Andrzej (1979), *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*, Stanford University Press, Stanford

— (1975), *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Clarendon Press, Oxford

Warschawski, Michel (2002), *Sur la frontière*, Stock, Paris

— (2001), *Israël-Palestine : le défi binational*, avec un « Post-scriptum » d'Elias Sanbar (p. 125-144), Textuel, Paris

Weinstock, Nathan (2008), *Une si longue présence: Comment le monde arabe a perdu ses Juifs, 1947-1967*, Plon, Paris

— (1969), *Le sionisme contre Israël*, Maspero, Paris

Weizman, Eyal (2007), *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres

Wheelock, Keith (1960), *Nasser's New Egypt: A Critical Analysis*, Atlantic, Londres

Wien, Peter (2006), *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian, and Pro-Fascist Inclinations, 1932-1941*, Routledge, Londres

Wild, Stefan (1985), « National Socialism in the Arab Near East between 1933 and 1939 », *Die Welt des Islams*, vol. 25, n° 1/4, p. 126-173

Wildangel, René (2007), *Zwischen Achse und Mandatsmacht. Palästina und der Nationalsozialismus*, Klaus Schwarz, Berlin

Wistrich, Robert (2002), *Muslim Anti-Semitism: A Clear and Present Danger*, American Jewish Committee, New York

— éd. (1990), *Anti-Zionism and Antisemitism in the Contemporary World*, New York University Press, New York

Wyman, David (1984), *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941-1945*, Pantheon, New York.

Zertal, Idith (2005), *Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. fr. *La nation et la mort : la Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, La Découverte, Paris, 2008]

— (1998), *From Catastrophe to Power: Holocaust Survivors and the Emergence of Israel*, University of California Press, Berkeley

— voir aussi Hût, éd., 1979

Zurayq, Qustantîn [Zurayk, Constantine] (1956), *The Meaning of the Disaster*, Khayats, Beyrouth

— voir aussi Azmeh, 2003

Documents officiels

— (2007), *Statistical Abstract of Israel 2007*, Central Bureau of Statistics, Jerusalem

— (1956), *German Foreign Policy 1918-1945*, Series D (1937-1945), vol. VI, *The Last Months of Peace, March-August 1939*, Her Majesty's Stationery Office, Londres

— (1947), « The Alexandria Protocol; October 7, 1944 », *Department of State Bulletin*, vol. XVI, n° 411 (18 mai), Government Printing Office, Washington

— (1946), *Report of the Anglo-American Committee of Enquiry Regarding the Problems of European Jewry and Palestine*, Lausanne, 20 April 1946, His Majesty's Stationery Office, Londres

مصادر عربية أو مترجمة إلى العربية

أبو أياد [صلاح خلف] (١٩٦٩)، «المقاومة. كيف تفكر ؟ كيف تعمل ؟ كيف تواجه الحاضر ؟ كيف ترى المستقبل ؟ حوار بين "فتح" و"الطليعة"» (لقاء مع لطفي الخولي)، الطليعة، المجلد ٥، العدد ٦ (يونيو/ حزيران)، ص ص ٥١ – ٨٧.

أبو حنّا، حنّا، محرر (٢٠٠١)، **مذكرات نجاتي صدقي**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ؛ بيروت.

أبو العمرين، خالد (٢٠٠٠)، **حماس، حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين**، مركز الحضارة العربية، القاهرة.

الأشقر، جلبير (٢٠٠٨)، «الاستشراق معكوساً: تيارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الاسلامية الفرنسية»، **الآداب**، السنة ٥٦، العدد ١٠/١١ (أكتوبر/ تشرين الثاني)، ص ص ٤١-٥٢.

ـ (٢٠٠٤)، **الشرق الملتهب: الشرق الأوسط في المنظور الماركسي**، دار الساقي، بيروت.

ـ (٢٠٠٢)، **صدام الهمجيات: الارهاب، الارهاب المقابل والفوضى العالمية قبل ١١ أيلول وبعده**، دار الطليعة، بيروت.

الأشقر، جلبير و ميخائيل فارشفسكي (٢٠٠٧)، **حرب الـ ٣٣ يوماً: حرب إسرائيل على حزب الله ونتائجها**، دار الساقي، بيروت.

البنا، حسن (بلا تاريخ)، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، دار الحضارة الإسلامية. بلا مكان.

تشومسكي، نعوم وجلبير الأشقر (٢٠٠٧)، **السلطان الخطير: السياسة الخارجية الأميركية في الشرق الأوسط**، تحرير وتقديم ستيفن شالوم، دار الساقي، بيروت.

جارودي، روجيه (١٩٩٨)، **الأساطير المؤسّسة للسياسة الإسرائيلية**، تقديم محمد حسنين هيكل («مقدمة الطبعة العربية» ص ص ٥ – ١١)، دار الشروق، القاهرة.

الجبهة الشعبية الديمقراطية لتحرير فلسطين (بلا تاريخ، ١٩٦٩ على الارجح)، **ملامح تطور النضال الفلسطيني**، بلا مكان.

ـ (١٩٦٩)، **حركة المقاومة الفلسطينية في واقعها الراهن: دراسة نقدية**، دار الطليعة، بيروت.

الجندي، إنعام (١٩٨٩)، «بعد غياب ميشيل عفلق: دعوة لتصحيح الوقائع وتدقيقها»، **اليوم السابع**، ٢٨ أغسطس/ آب، ص ٢٠.

الجندي، سامي (١٩٦٩)، **البعث**، دار النهار، بيروت.

الحروب، خالد (١٩٩٦)، **حماس، الفكر والممارسة السياسية**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

حزب البعث العربي الاشتراكي (١٩٧٥)، **البعث والقضية الفلسطينية، بيانات ومواقف، ١٩٤٥ – ١٩٦٥**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ـ (١٩٦٤)، **نضال البعث**، المجلد ٣، ١٩٥٤ – ١٩٥٨، دار الطليعة، بيروت.

ـ (١٩٦٣)، **نضال البعث**، المجلد ١، ١٩٤٣ – ١٩٤٩، دار الطليعة، بيروت.

الحزب الشيوعي العراقي، القيادة المركزية (١٩٧١)، **الحزب الشيوعي العراقي والمسألة الفلسطينية**، من منشورات الحزب الشيوعي العراقي (القيادة المركزية)، بلا مكان.

الحسناوي، ظاهر (٢٠٠٢)، **شكيب أرسلان، الدور السياسي الخفي**، رياض الريس، بيروت.

الحسيني، محمد أمين (١٩٥٦)، **حقائق عن قضية فلسطين**، الطبعة الثانية، مكتب الهيئة العربية العليا في فلسطين، القاهرة.

ـ انظر أيضًا العمر، محرر، ١٩٩٩ و Höpp,ed. 2004.

الحلو، رضوان (١٩٤٣)، «في القضاء على الفاشستية النهاية الحتمية للصهيونية»، **نضال الشعب** (مارس/ آذار)، ص ص ٤ – ٥.

الحلو، يوسف خطار (١٩٨٥)، **قضية النصر الكبير**، دار الفارابي، بيروت.

الحمد، جواد والبرغوثي، إياد، محرران (١٩٩٧)، **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)**، دار البشير، عمَّان.

حمروش، أحمد (١٩٧٧)، **قصة ثورة ٢٣ يوليو**، المجلد ٤، **شهود ثورة ٢٣ يوليو**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

ـ (١٩٧٤)، **قصة ثورة ٢٣ يوليو**، المجلد ١، **مصر والعسكريون**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

حميدي، جعفر عباس (١٩٩٨)، **من وثائق النوادي القومية في العراق: المثنى بن حارثة الشيباني والبعث العربي**، بيت الحكمة، بغداد.

حنًا، عبد الله (١٩٨٧)، **من الاتجاهات الفكرية في سورية ولبنان: النصف الأول من القرن العشرين**، الأهالي، دمشق.

ـ (١٩٧٥)، **الحركة المناهضة للفاشية في سوريا ولبنان، ١٩٣٣ – ١٩٤٥**، دار الفارابي، بيروت.

الحوت، بيان نويهض (١٩٨١)، **القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ – ١٩٤٨**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

ـ محررة (١٩٧٩)، **وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨ – ١٩٣٩: من أوراق أكرم زعيتر**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

الحوراني، أكرم (٢٠٠٠)، **مذكرات أكرم الحوراني**، المجلد ١، مكتبة مدبولي، القاهرة.

دايه، جان (١٩٩٤)، **سعادة والنازية، وثائق الخارجية الألمانية**. فجر النهضة، بلا مكان.

درويش، محمود (١٩٧٣)، **يوميات الحزن العادي**، مركز الأبحاث، منظمة التحرير الفلسطينية والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

رضا، محمد رشيد (١٩٣٥)، «الشقاق بين العرب المسلمين»، **المنار**، المجلد ٣٤، العدد ١٠ (٣ مايو/ أيار)، ص ص ٧٨٢ – ٧٨٦.

ـ (١٩٣٥)، «محاضرتي في جمعية الشبان المسلمين»، **المنار**، المجلد ٣٤، العدد ٨ (٥ مارس/ آذار)، ص ص ٦٠٧ – ٦١١.

ـ (١٩٣٥)، «إنذار واستتابة. ويل للعرب من شر قد اقترب»، **المنار**، المجلد ٣٤، العدد ٨ (٥ مارس/ آذار)، ص ص ٦٠١ – ٦٠٦.

ـ (١٩٣٣)، «فتاوى المنار»، **المنار**، المجلد ٣٣، العدد ٤ (يونيو/ حزيران). ص ص ٢٧٣ – ٢٧٥.

ـ (١٩٣٣)، «فتاوى المنار»، **المنار**، المجلد ٣٣، العدد ٥ (سبتمبر/ أيلول)، ص ص ٣٤٧ – ٣٥١.

ـ (١٩٣٢)، «المناظرة بين أهل السنة والشيعة»، **المنار**، المجلد ٣٢، العدد ٢ (فبراير/ شباط)، ص ص ١٤٥ – ١٦٠.

ـ (١٩٣٢)، «المؤتمر الإسلامي العام في بيت المقدس»، **المنار**، المجلد ٣٢، العدد ٢ (فبراير/ شباط)، ص ص ١١٣ – ١٣٢.

ـ (١٩٢٩)، «ثورة فلسطين – أسبابها ونتائجها»، الجزء الثاني، **المنار**، المجلد ٣٠، العدد ٦ (الأول من ديسمبر/ كانون الأول)، ص ص ٤٥٠ – ٤٦٨.

ـ (١٩٢٩)، «ثورة فلسطين – أسبابها.ونتائجها»، الجزء الأول، **المنار**، المجلد ٣٠، العدد ٥ (الأول من نوفمبر/ تشرين الثاني)، ص ص ٣٨٥ – ٣٩٣.

ـ (١٩٢٨)، «فتح اليهود لباب الفتنة في القدس»، **المنار**، المجلد ٢٩، العدد ٦ (١٤ أكتوبر/ تشرين الأول)، ص ص ٤١٤ – ٤٢٤.

ـ (١٩٢٨)، «دعاية الرفض والخرافات والتفريق بين المسلمين»، **المنار**، المجلد ٢٩، العدد ٦ (١٤ أكتوبر/ تشرين الأول)، ص ص ٤٢٤ – ٤٣٢.

ـ (١٩٢٦)، «الزعيمان شوكت علي ومحمد علي»، **المنار**، المجلد ٢٧، العدد ٧ (١٧ أكتوبر/ تشرين الأول) ص ص ٥٤٨ – ٥٥٥.

ـ (١٩٢٦)، «فاتحة، المجلد السابع والعشرون»، **المنار**، المجلد ٢٧، العدد ١ (١٣ أبريل/ نيسان)، ص ص ١ – ١٨.

زريق، قسطنطين (١٩٤٨)، **معنى النكبة**، دار العلم للملايين، بيروت.

ـ انظر أيضًا العظمة، ٢٠٠٣.

زعيتر، أكرم (١٩٨٠)، **يوميات أكرم زعيتر، الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٣٥ – ١٩٣٩**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

ـ انظر أيضًا الحوت، محررة، ١٩٧٩.

زهر الدين، صالح (١٩٩٨)، **الخلفية التاريخية لمحاكمة روجيه غارودي**، المركز

العربي للأبحاث والتوثيق، بيروت.

السادات، أنور (١٩٥٤)، **صفحات مجهولة**، دار التحرير، القاهرة.

السباعي، بشير (١٩٩٥)، **مرايا الإنتلجنتسيا**، دار النيل، الإسكندرية.

السعيد، رفعت (١٩٧٩)، **أحمد حسين: كلمات ومواقف**، العربي، القاهرة.

ــ (١٩٧٦)، **تاريخ المنظمات اليسارية المصرية، ١٩٤٠ – ١٩٥٠**، دار الثقافة الجديدة، القاهرة.

ــ (١٩٧٤)، **اليسار المصري والقضية الفلسطينية**، دار الفارابي، بيروت.

ــ (١٩٧٢)، **اليسار المصري، ١٩٢٥ – ١٩٤٠**، دار الطليعة، بيروت.

سماحة جوزيف (١٩٩٣)، **سلام عابر، نحو حل عربي للمسألة اليهودية**، دار النهار، بيروت.

سمارة، سميح (١٩٧٩)، **العمل الشيوعي في فلسطين. الطبقة والشعب في مواجهة الكولونيالية**، دار الفارابي، بيروت.

السيد، جلال (١٩٧٣)، **حزب البعث العربي**، دار النهار، بيروت.

الشرباصي، أحمد (١٩٦٣)، **أمير البيان شكيب أرسلان**، دار الكتاب العربي، القاهرة.

شلبي، علي (١٩٨٢)، **مصر الفتاة ودورها في السياسة المصرية، ١٩٣٣ – ١٩٤١**، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.

الشقيري، أحمد (١٩٦٩)، **أربعون عامًا في الحياة العربية والدولية**، دار النهار، بيروت.

ــ انظر أيضًا قاسمية، ١٩٨٧.

صاغيّة، حازم (٢٠٠٠)، **قوميو المشرق العربي: من دريفوس إلى غارودي**، رياض الريس، بيروت.

ــ (١٩٩٧)، **دفاعًا عن السلام**، دار النهار، بيروت.

صالح، محسن (١٩٨٨)، **التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ – ١٩٤٨**، مكتبة الفلاح، الكويت.

الصباغ، صلاح الدين (١٩٩٤)، **فرسان العروبة:مذكرات العقيد الركن صلاح الدين الصباغ**، تانيت، الرباط.

عباس، محمود (١٩٨٤)، **الوجه الآخر: العلاقة السرّية بين النازية والصهيونية**، دار ابن رشد، عمّان.

عباسي، نظام (١٩٨٤)، **العلاقات الصهيونية النازية وأثرها على فلسطين وحركة التحرر العربي، ١٩٣٣ – ١٩٤٥**، كاظمة، الكويت.

عبد الغني، عبد الرحمن (١٩٩٥)، **ألمانيا النازية وفلسطين، ١٩٣٣ – ١٩٤٥**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

عبد الناصر، جمال (١٩٧٠)، **فلسفة الثورة والميثاق**، دار المعرفة ودار القلم، بيروت.

عزازيان، حوري (١٩٩٣)، **الجاليات الأرمنية في البلاد العربية**، دار الحوار، اللاذقية.

العظم، صادق جلال (١٩٧٠)، **دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية**، دار الطليعة، بيروت.

العظمة، عزيز (٢٠٠٣)، **قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت.

عفلق، ميشيل (١٩٧٠)، **في سبيل البعث**، الطبعة الرابعة، راجعها المؤلِّف، دار الطليعة، بيروت.

ـــ (١٩٥٩)، **في سبيل البعث**، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت.

العُمَر، عبد الكريم، محرر (١٩٩٩)، **مذكرات الحاج أمين الحسيني**، الأهالي، دمشق.

الغول، عمر حلمي (١٩٨٧)، **عصبة التحرر الوطني في فلسطين، نشأتها وتطورها ودورها**، مختارات، بيروت.

فوريسون، روبير (١٩٨٣)، **حقيقة غرف الغاز النازية** (تقديم محمود عباس)، دار الكرمل، عمّان.

قاسمية، خيرية (١٩٩١)، **الرعيل العربي الأول: حياة وأوراق نبيه وعادل العظمة**، رياض الريس، لندن.

ـــ (١٩٨٧)، **أحمد الشقيري، زعيمًا فلسطينيًا ورائدًا عربيًا**، لجنة تخليد ذكرى المجاهد أحمد الشقيري، الكويت.

ـــ محررة (١٩٧٥)، **فلسطين في مذكرات القاوقجي، ١٩٣٦ – ١٩٤٨**، دار القدس، بيروت.

ـــ محررة (١٩٧٥)، **مذكرات فوزي القاوقجي، ١٩١٤ – ١٩٣٢**، دار القدس، بيروت.

القاوقجي، فوزي (١٩٧٥)، انظر قاسمية (١٩٧٥).

قرقوط، ذوقان (١٩٩٣)، **ميشيل عفلق: الكتابات الأولى**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

كامل، أنور (١٩٨٩)، **الصهيونية** (تصدير بشير السباعي)، مكتبة مدبولي، القاهرة.

ـــ (١٩٤٤)، **الصهيونية**، دار المطبوعات الشعبية، القاهرة.

محافظة، علي (١٩٨١)، **العلاقات الألمانية الفلسطينية، ١٨٤١ – ١٩٤٥**، المؤسسة

العربية للدراسات والنشر، بيروت.

المسيري، عبد الوهاب (١٩٩٩)، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، ٨ مجلدات، دار الشروق، القاهرة.

ـ (١٩٩٧)، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، دار الشروق، القاهرة.

مقادمة، إبراهيم (١٩٩٤)، **معالم في الطريق إلى تحرير فلسطين**، عليم، غزة.

هوپ، غرهارد (٢٠٠٦)، **العرب في المحرقة النازية: ضحايا منسيون ؟**، دار الأمواج، دمشق.

ياسين، عبد القادر (١٩٧٥)، «التروتسكيون المصريون وقضية فلسطين»، **شؤون فلسطينية**، العدد ٤٥ (مايو/ أيّار)، ص ص ١١٤ – ١٢٣.

يوسف، السيد (٢٠٠٠)، **رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف**، ميريت، القاهرة.

وثائق رسمية

ـ (١٩٩٨)، «نداء الشعب الفلسطيني في الذكرى الخمسين للنكبة» (مقتطفات)، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، المجلد ٩، العدد ٣٥ (صيف ١٩٩٨)، ص ص ٢١٩ – ٢٢١.

للمترجم

تأليف:

- **تروبادور الصمت**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٤.
- **مرايا الانتلجنتسيا**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٥.
- **مبدأ الأمل**، دار حور، القاهرة، ١٩٩٦.

ترجمة:

- ز. أ. ليفين: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر**، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨.
ط٢ تحت عنوان: **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في مصر والشام**، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٧.

- ز. أ. ليفين: **التنوير والقومية. تطور الفكر الاجتماعي العربي الحديث**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧.

- جورج حنين، **لا مبررات الوجود**، أصوات، القاهرة، ١٩٨٧ (بالاشتراك مع أنور كامل).

- تيموثي ميتشل، **استعمار مصر**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٠ (بالاشتراك مع أحمد حسان.

- ك. ب. كافافي: **قصائد**، دار إلياس، القاهرة، ١٩٩١.

- تيموثي ميتشل، **مصر في الخطاب الأميركي**، مؤسسة عيبال، نيقوسيا، ١٩٩١.

- تزفيتان تودوروف، **فتح أمريكا، مسألة الآخر**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
ط٢، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٣.

ــ روبير مانتران (إشراف): **تاريخ الدولة العثمانيــة**، جــزءان، دار الفكــر، القــاهرة، ١٩٩٣.

ــ فيليب فارج ويوسف كرباج: **المسيحيون واليهود فــي التــاريخ الإســلامي العربــي والتركي**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤.

ــ إدواردو جاليانو: **الشرايين المفتوحة لأمريكا اللاتينية. تــاريخ مضــاد**، دار النيــل، الإسكندرية، ١٩٩٤ (بالاشتراك مع أحمد حسان).

ــ توماش ماستناك: **الإسلام وخلق الهوية الأوروبية**، دار النيل، الإسكندرية، ١٩٩٥.
ط٢، الملتقى، مراكش، ٣، ١٩٩٩.

ــ هنري لورنس وآخرون: **الحملة الفرنسية في مصر: بونابرت والإسلام**، سينا للنشــر، القاهرة، ١٩٩٥.

ــ توماش ماستناك: **أوروبا وتدمير الآخر. الهنود الحمر والأتراك والبوســنويون**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٥.

ــ چورچ حنين: **أعمال مختارة**، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٦.
ط٢ (مزيدة) تحت عنوان: **منظورات**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.

ــ تيموثي ميتشل: **الديموقراطية والدولة في العالم العربي**، دار مصر العربية، القــاهرة، ١٩٩٦.
ط٢، ٢٠٠٥.

ــ زكاري لوكمان: **خطاب الأفندية الاجتماعي، ١٨٩٩-١٩١٤**، دار مصــر العربيــة، القاهرة، ١٩٩٧.

ــ چان-كلود جارسان: **ازدهار وانهيار حاضرة مصرية: قوص**، سينا للنشر، القــاهرة، ١٩٩٧.

ــ هنري لورنس: **المملكة المستحيلة. فرنسا وتكوين العالم العربي الحديث**، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧.

— هنري لورنس: **بونابرت والإسلام. بونابرت والدولة اليهودية**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٨.

— جويس منصور: **افتح أبواب الليل**، منشورات الجمل، كولونيا، ١٩٩٨.

— عبد الله الشيخ موسى: **الكاتب والسلطة**، دار مصر العربية، القاهرة، ١٩٩٩.

— فرنان برودل: **هوية فرنسا**، المجلد الأول: **المكان والتاريخ**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

— فرنان برودل: **هوية فرنسا**، المجلد الثاني: **الناس والأشياء**، المجلس الأعلى للثقافة، الجزء الأول ٢٠٠٠، الجزء الثاني، ٢٠٠٠.

— صفاء فتحي: **إرهاب**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

— هنري لورنس: **الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر، الاستشراق المتأسلم في فرنسا** (١٦٩٨-١٧٩٨)، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٩.

— برنار نويل: **لسان أنّا**، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٩.

— هنري لورنس: **كليبر في مصر، المواجهة الدرامية مع بونابرت**، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٩.

— چاك دريدا وصفاء فتحي: **دريدا... من جهة أخرى**، فيلم تسجيلي، أخبار الأدب، القاهرة، ١٩٩٩.

— برنار نويل: **حالة جرامشي**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.

— أندريه ريمون: **المصريون والفرنسيون في القاهرة** (١٧٩٨-١٨٠١)، عين، القاهرة، ٢٠٠١.

ـ نوربرت إيلياس وآخرون: **التمدن بين الاجتماع والتاريخ**، متون عصرية في العلوم الاجتماعية، ٢، القاهرة، ٢٠٠١، (بالاشتراك مع إيمان فرج).

ـ شارل بودلير: **سأم باريس**، الكتابة الأخرى، القاهرة، ديسمبر، ٢٠٠١.
ط١ منفصلة، دار آفاق، القاهرة – منشورات الجمل، كولونيا،٢٠٠٧.

ـ ميشيل بالار: **الحملات الصليبية والشرق اللاتيني**، عين، القاهرة، ٢٠٠٣.

ـ آلان جريش وطارق رمضان: **حوار حول الإسلام**، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٣.

ـ هنري لورنس: **المغامر والمستشرق**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

ـ توماش ماستناك: **السلام الصليبي**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

ـ چاك بيرك: **أيُّ إسلام؟**، دار العالم الثالث، القاهرة، ٢٠٠٤.

ـ ريشار چاكمون: **بَيْنَ كَتَبَةٍ وكُتَّاب، الحقل الأدبي في مصر المعاصرة**، دار المستقبل العربي، القاهرة، ٢٠٠٤.

ـ هنري لورنس: **المشرق العربي في الزمن الأمريكي. من حرب الخليج إلى حرب العراق**، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٥.

ـ هنري لورنس: **مسألة فلسطين، الكتاب الأول، ١٧٩٨-١٩١٤**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

ـ ايف ميشو (إشراف) **جامعة كل المعارف: ما المجتمع؟**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ (بالاشتراك مع آخرين).

ـ ايف ميشو (إشراف) **جامعة كل المعارف: ما الثقافة؟**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ (بالاشتراك مع آخرين).

ـ تيموثي ميتشل: دراستان حول التراث والحداثة، دار ميريت، القاهرة، ٢٠٠٦.

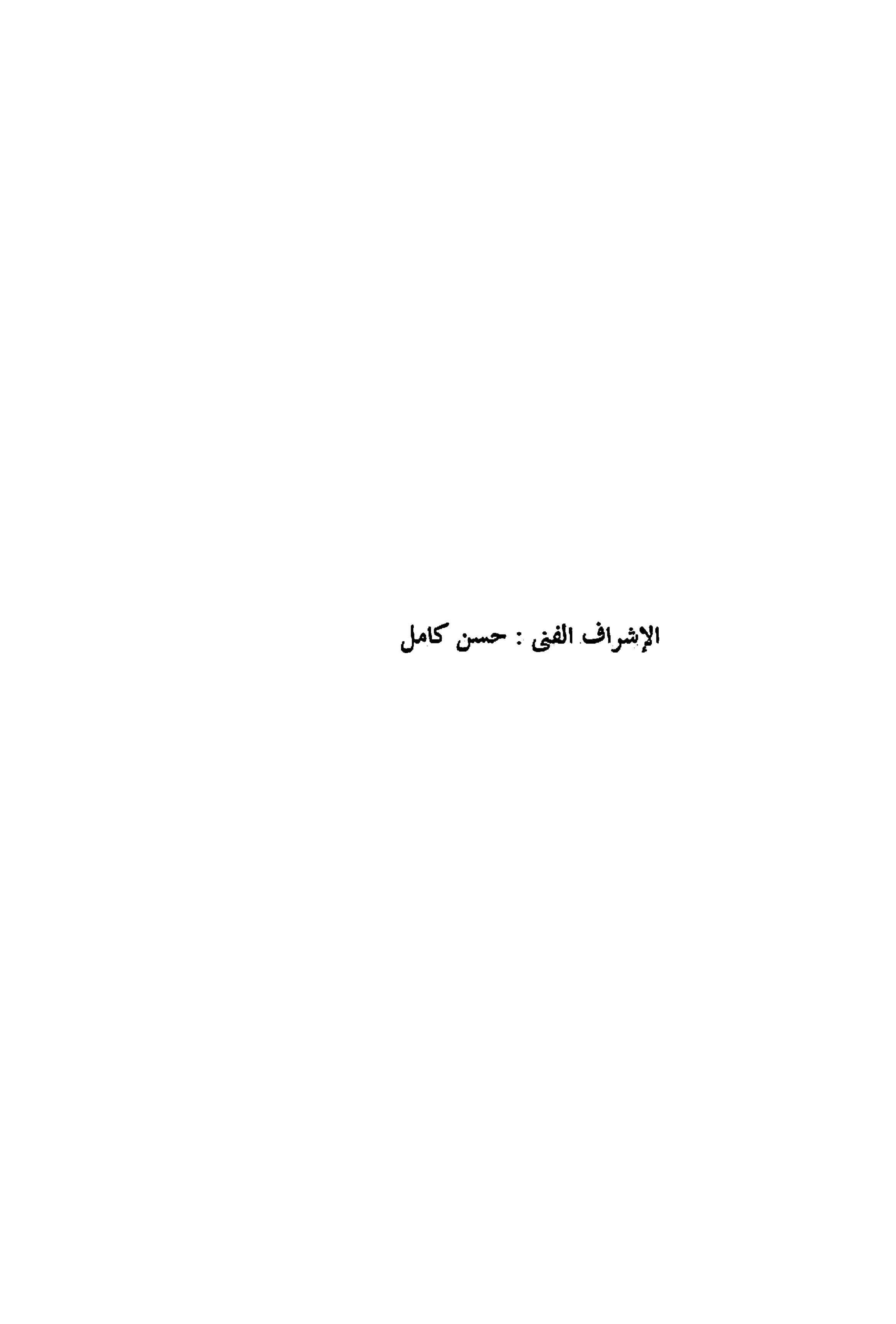
ـ هنري لورنس: مسألة فلسطين، الكتاب الثاني، ١٩١٤-١٩٢٢، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦.

ـ هنري لورنس: مسألة فلسطين، الكتاب الثالث، ١٩٢٢-١٩٣١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧.

ـ هنري لورنس: مسألة فلسطين، الكتاب الرابع، ١٩٣٢-١٩٤٧، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧.

ـ هنري لورنس: مسألة فلسطين، الكتاب الخامس، ١٩٤٧-١٩٥٦، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.

ـ هنري لورنس: مسألة فلسطين، الكتاب السادس، ١٩٥٦-١٩٦٧، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩.



الإشراف الفنى : حسن كامل